

Enrique COLOM – Angel RODRÍGUEZ LUÑO – Arturo BELLOCQ

CHOISIS DANS LE CHRIST POUR ÊTRE SAINTS
I. Morale fondamentale

4^e édition revue

Traduction française (provisoire) : François-Régis JASNOT

Université Pontificale de la Sainte-Croix

Rome 2023

Sommaire

Sommaire	ii
Table des abréviations	vii
Introduction pour la troisième édition	1
Introduction pour la quatrième édition	5
1 Nature, objet et sources de la théologie morale	7
1.1 La vie morale chrétienne	7
1.2 La théologie morale, intelligence de la vie chrétienne	12
1.3 Les sources de la théologie morale	18
I La vocation de l'homme à participer à la vie trinitaire dans le Christ	29
2 Choisis dans le Christ avant la fondation du monde : l'appel universel à la sainteté	31
2.1 Théologie dogmatique et théologie morale face à la question du sens de l'existence humaine	31
2.2 Le bien de la vie humaine prise comme un tout dans l'expérience éthique naturelle	34
2.3 La sainteté, plénitude de la filiation divine du chrétien, comme fin ultime de la vie humaine	37
2.4 La suite du Christ comme fondement essentiel et original de la sainteté chrétienne	48
3 La conduite morale comme réponse de l'homme à l'appel divin	53
3.1 Conduite morale et sainteté chrétienne	53
3.2 La coopération morale de l'homme au don de Dieu	54
3.3 L'aspect négatif de l'engagement moral : « Abandonner votre premier genre de vie et dépouiller le vieil homme »	55
3.4 L'aspect positif de l'engagement moral : le renouveau dans l'Esprit et les moyens de sanctification	58
3.5 La Vierge Marie et la sanctification du chrétien	67
3.6 La dimension apostolique de la vocation chrétienne	68
4 La liberté des enfants de Dieu	71
4.1 Vue d'ensemble des thèmes de l'anthropologie morale chrétienne	71
4.2 Les dimensions du concept philosophique de liberté	73
4.3 La liberté dans l'anthropologie chrétienne	77

4.4	Liberté transcendantale et option fondamentale	81
II	Le sujet appelé par Dieu : l'anthropologie morale	85
5	Tendances, sentiments et passions	87
5.1	La personne humaine en tant que sujet de désirs et de passions	87
5.2	Le désir humain	91
5.3	L'affectivité humaine : sentiments et passions	98
5.4	Les passions dans la vie morale	101
6	Nature, structure et évaluation de l'acte moral	107
6.1	Concept d'acte moral	107
6.2	Les différents types d'objets de la volonté	112
6.3	La structure discursive de l'action volontaire	114
6.4	L'évaluation morale de l'action : les sources de la moralité	115
6.5	La moralité des effets	127
6.6	L'intégrité psychologique de l'action humaine et son imputabilité morale	129
6.7	Les actes moraux méritoires	134
7	Les vertus morales et les dons du Saint-Esprit	139
7.1	Les vertus dans la tradition théologico-morale catholique	139
7.2	Les vertus morales	142
7.3	Le perfectionnement habituel du choix par les vertus morales	146
7.4	L'organisme des vertus morales	152
7.5	Vertus infuses, dons du Saint-Esprit et charismes	156
III	Le chemin vers l'identification au Christ	161
8	La loi dans le contexte de la morale des vertus	163
8.1	Le dessein salvateur de Dieu dans le Christ et sa participation dans l'homme	163
8.2	La loi morale de l'Ancien Testament : alliance, don et promesse	177
8.3	La loi du Christ	186
9	La loi civile et la loi ecclésiastique	191
9.1	La loi civile	191
9.2	La loi ecclésiastique	202
10	La conscience morale	209
10.1	Clarification terminologique	210
10.2	La doctrine chrétienne sur la conscience morale	211
10.3	Place du traité sur la conscience dans la théologie morale fondamentale	216
10.4	Étude théologique systématique des problèmes du jugement moral	220
10.5	Modalités de la conscience morale	227
10.6	Conscience et sainteté	229

11 Le péché et la conversion	231
11.1 Le péché et la conversion dans l'Écriture Sainte	232
11.2 Principales étapes du développement de la doctrine ecclésiale sur le péché	235
11.3 Essence du péché	238
11.4 Division des péchés	240
11.5 Distinction spécifique et numérique des péchés	247
11.6 Cause du péché	248
11.7 Effets du péché	251
11.8 La coopération au mal	252
11.9 Conversion du péché	254
11.10 Conversion, vie morale et combat ascétique	256
Bibliographie	259
Auteurs antiques	259
Auteurs médiévaux	260
Auteurs modernes	261
Études	262
Magistère	275
Table des matières	283

Table des abréviations

Abréviations des contributions citées

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1909 <i>sqq.</i>
<i>Ad gentes</i>	CONCILE VATICAN II, <i>Décret sur l'activité missionnaire de l'Église Ad gentes</i> , 7 déc. 1965, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_fr.html .
<i>Amoris laetitia</i>	FRANÇOIS, <i>Exhortation apostolique Amoris laetitia</i> , 19 mars 2016, URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html .
<i>Apostolicam actuositatem</i>	CONCILE VATICAN II, <i>Décret sur l'apostolat des laïcs Apostolicam actuositatem</i> , 18 nov. 1965, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_fr.html .
ASS	<i>Acta Sanctae Sedis</i> , Roma, 1865-1908.
CCL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , sous la direction de l'Abbaye Saint-Pierre de Steenbrugge, Brepols, Turnhout.
CEC	<i>Catéchisme de l'Église catholique</i> , Centurion – Cerf – Fleurus-Mame, Paris, 1998, URL : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM .
<i>Christifideles Laici</i>	JEAN-PAUL II, <i>Exhortation apostolique post-synodale Christifideles Laici</i> , 30 déc. 1988, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html .
CIC	Ernest CAPARROS <i>et al.</i> , éd., <i>Code de droit canonique bilingue et annoté</i> , 4 ^e éd., Gratianus, Wilson & Lafleur, Montréal, 2018.
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Wien.
<i>De malo</i>	THOMAS D'AQUIN, <i>Questions disputées sur le mal (De Malo)</i> , trad. par MOINES DE L'ABBAYE NOTRE-DAME DE FONTGOMBAULT, 2 vol., Docteur angélique, n° 8-9, Nouvelles éditions latines, Paris, 1992.
<i>De veritate</i>	THOMAS D'AQUIN, <i>Questions disputées sur la vérité (De Veritate)</i> , trad. par André ANIORTÉ, 2 vol., Éditions Sainte-Madeleine, Le Barroux, 2011.
<i>De virtutibus in communi</i>	THOMAS D'AQUIN, « De virtutibus in communi », dans <i>Questions disputées. De virtutibus</i> , sous la dir. de Dominique PILLET, trad. par Jacques MÉNARD <i>et al.</i> , 2007, URL : http://docteurangelique.free.fr/bib

	liothèque/questionsdisputees/questionsdisputeesvertus.htm
<i>Dei Verbum</i>	CONCILE VATICAN II, <i>Constitution dogmatique sur la Révélation divine Dei Verbum</i> , 18 nov. 1965, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_fr.html .
<i>Dignitatis humanae</i>	CONCILE VATICAN II, <i>Déclaration sur la liberté religieuse Dignitatis humanae</i> , 7 déc. 1965, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_fr.html .
<i>Dominum et vivificantem</i>	JEAN-PAUL II, <i>Lettre encyclique Dominum et vivificantem</i> , 18 mai 1986, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html .
<i>Donum veritatis</i>	CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, <i>Instruction Donum veritatis sur la vocation ecclésiale du théologien</i> , 24 mai 1990, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_fr.html .
<i>DS</i>	Heinrich DENZINGER, <i>Symboles et définitions de la foi catholique. Enchiridion symbolorum</i> , sous la dir. de Peter HÜNERMANN et Joseph HOFFMANN, Cerf, Paris, 1996.
<i>DTC</i>	Alfred VACANT <i>et al.</i> , éd., <i>Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique leurs preuves et leur histoire</i> , Letouzey et Ané, Paris, 1908-1972.
<i>Evangelium vitæ</i>	JEAN-PAUL II, <i>Lettre encyclique Evangelium vitæ</i> , 25 mars 1995, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html .
<i>Fides et ratio</i>	JEAN-PAUL II, <i>Lettre encyclique Fides et ratio</i> , 14 sept. 1998, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html .
<i>Gaudium et spes</i>	CONCILE VATICAN II, <i>Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps Gaudium et spes</i> , 7 déc. 1965, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html .
<i>In decem libros Ethicorum</i>	THOMAS D'AQUIN, <i>Commentaire des dix livres de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote</i> , trad. par Yvan PELLETIER, 1999, URL : http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/philosophie/commentaireethiquenicomaque.htm .
<i>La verità vi farà liberi</i>	CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, <i>La verità vi farà liberi: catechismo degli adulti</i> , Catechismo della C.E.I. per la vita cristiana, n° 2, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1995.
<i>Lumen gentium</i>	CONCILE VATICAN II, <i>Constitution dogmatique sur l'Église Lumen gentium</i> , 21 nov. 1964, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html .
<i>Mysterium ecclesiae</i>	CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, <i>Déclaration Mysterium ecclesiae sur la doctrine catholique concernant l'Église en vue de la protéger contre les erreurs d'aujourd'hui</i> , 24 juin 1973, URL : https://www.vat

- ican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_fr.html.
- Optatam totius* CONCILE VATICAN II, *Décret sur la formation des prêtres* Optatam totius, 28 oct. 1965, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_fr.html.
- Pastores dabo vobis* JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique post-synodale* Pastores dabo vobis, 25 mars 1992, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.
- Perfectae caritatis* CONCILE VATICAN II, *Décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse* Perfectae caritatis, 28 oct. 1965, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_fr.html.
- PG* Jacques-Paul MIGNE, éd., *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, Paris.
- PL* Jacques-Paul MIGNE, éd., *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Paris.
- Presbyterorum ordinis* CONCILE VATICAN II, *Décret sur le ministère et la vie des prêtres* Presbyterorum ordinis, 7 déc. 1965, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_fr.html.
- Reconciliatio et Paenitentia* JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique post-synodale* Reconciliatio et Paenitentia, 2 déc. 1984, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html.
- Sacrosanctum Concilium* CONCILE VATICAN II, *Constitution sur la sainte liturgie* Sacrosanctum Concilium, 4 déc. 1963, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_fr.html.
- SCG* THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, trad. par Reginald BERNIER *et al.*, 2^e éd., Cerf, Paris, 1993.
- Scriptum super Sententiis* THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super Sententiis*, Vivès, Paris, 1872-1880.
- ST, I* THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, vol. 1 (I), Cerf, Paris, 1984.
- ST, I-II* THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, vol. 2 (I-II), Cerf, Paris, 1984.
- ST, II-II* THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, vol. 3 (II-II), Cerf, Paris, 1996.
- ST, III* THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, vol. 4 (III), Cerf, Paris, 1986.
- TOB* *Traduction Œcuménique de la Bible*, Cerf – Bibli'o, Paris, 2010.
- Veritatis splendor* JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique* Veritatis splendor, 6 août 1993, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.

Autres abréviations

AT	Ancien Testament	a.	article
LXX	Septante	ad	solution
NT	Nouveau Testament	ad s. c.	solution au <i>sed contra</i>
gr.	grec	c.	<i>corpus (respondeo)</i>
hébr.	hébreu	chap.	chapitre
litt.	littéralement	d(ist).	distinction
p	parallèle(s)	obj.	objection
s(s)	verset(s) suivant(s)	q.	question
v(v).	verset(s)	s. c.	<i>sed contra</i>

Les abréviations bibliques sont celles de *La Bible de Jérusalem*, Nouvelle éd. revue et corrigée, Cerf, Paris, 1998.

Introduction pour la troisième édition

Ce livre a été conçu comme un outil pour l'étude de la théologie morale fondamentale. Il s'adresse principalement à ceux qui effectuent des études institutionnelles de théologie catholique dans les séminaires ou les facultés ecclésiastiques, ou qui effectuent des études de même nature dans les instituts supérieurs de sciences religieuses. Les critères rédactionnels et typographiques, le choix des thèmes et l'étendue de la matière traitée sont destinés à répondre à leurs besoins. Nous espérons cependant que ce livre intéressera également ceux qui suivent les questions théologiques et morales à un niveau cultivé mais non spécialisé.

La finalité didactique de notre travail exigeait de présenter clairement les éléments offerts par la Révélation et par la doctrine catholique pour l'intelligence de la vie chrétienne, en les distinguant de ce qui constitue notre approche philosophique et théologique précise. Les théologiens savent bien que la distinction entre doctrine et réflexion théologique n'est pas toujours aisée, car il n'est parfois pas facile de formuler la doctrine en des termes qui ne soient pas déjà, d'une certaine manière, théologiques et même philosophiques. Une telle distinction existe cependant et est indispensable pour articuler de manière adéquate la fidélité nécessaire à l'identité doctrinale catholique et la liberté souhaitable de la recherche théologique. Les fréquentes références aux fondements bibliques, aux enseignements du Concile Vatican II – en particulier à sa doctrine sur l'appel universel à la sainteté – et aux interventions les plus récentes du Magistère ecclésiastique en matière de morale, comme l'encyclique *Veritatis splendor*, le *Catéchisme de l'Église catholique* et le *Catéchisme pour adultes* publié par la Conférence épiscopale italienne, visent à tracer avec suffisamment de clarté les frontières entre la doctrine catholique et notre propre réflexion personnelle.

Le lecteur se rendra immédiatement compte que si la doctrine catholique constitue la base de ce livre, il ne s'agit pas d'une simple exposition « théologiquement neutre » de cette doctrine. En effet, nous avons voulu réaliser une première tentative de présentation de la théologie morale catholique sur la base des développements les plus récents de ce que l'on appelle aujourd'hui « l'éthique de la vertu », et qui répond à un axe importante de la recherche morale qui a eu des représentants valables dans les pays anglophones, en Italie et aussi en Allemagne au cours des 15 à 20 dernières années. Tout au long de ce livre, le lecteur en comprendra la nature et les motivations. Nous voudrions cependant en proposer une esquisse provisoire.

L'éthique de la vertu, telle que nous la concevons, n'est pas une simple proposition sur la manière d'articuler la théologie morale spéciale. En effet, la manière dont celle-ci doit être articulée reste encore une question ouverte, que nous espérons pouvoir aborder ultérieurement. Nous ne la concevons pas non plus comme une version « faible » ou « light » du non-cognitivism éthique qui, ne croyant pas possible l'élaboration d'une véritable théorie morale, se replie sur les études du caractère ou sur la psychologie des vertus. En termes plus simples, pour nous, l'éthique de la vertu n'est pas « une éthique sans normes » destinée à rester au niveau de vagues exhortations. L'éthique de la vertu telle que nous l'entendons est un axe de recherche qui, prenant acte des apories de l'éthique normative moderne – c'est-à-dire de l'éthique entièrement centrée sur le devoir, sur les normes et sur les actes étudiés du point de vue de l'observateur extérieur (« éthique de la troisième personne ») –, propose

une éthique qui, du point de vue structurel, reprend l'éthique classique et se présente comme une forme d'éthique alternative (toujours au niveau structurel, pas nécessairement au niveau du contenu) à l'éthique de l'obligation ou à l'éthique casuistique. Cet axe de recherche a permis, entre autres, de redécouvrir l'actualité et la validité scientifique de ce qui fut l'approche morale de saint Thomas d'Aquin dans sa maturité, c'est-à-dire la proposition contenue dans la *Somme de théologie*, qu'il faudra néanmoins actualiser en certains points.

Une caractéristique fondamentale de notre proposition est que le cœur de la théorie éthique réside dans la considération pratique (et pas seulement spéculative) du bien de la vie humaine considérée dans sa totalité, un bien que l'on appelait traditionnellement la *fin ultime*. La tâche fondamentale de la morale serait donc d'aider les personnes à se placer sur un plan de réflexion qui contemple la vie humaine dans son ensemble et, dans cette perspective, de pouvoir identifier les priorités à attribuer aux différentes activités qui composent la vie et les critères selon lesquels l'usage et la réalisation des biens humains doivent être régulés : cet ordre des priorités et ces critères de régulation rationnelle sont le contenu essentiel des vertus morales. Entrer dans les problèmes concrets de l'éthique normative sans avoir procédé à cette clarification fondamentale sur le type de vie que l'on entend mener, reviendrait à construire les étages supérieurs d'un palais sans pouvoir les bâtir sur les étages inférieurs et les fondations. Notre proposition présuppose donc que le bien humain peut faire l'objet d'une recherche rationnelle et, *a fortiori*, théologique. La recherche théologique, sur la base de la Révélation, peut se prévaloir d'une réponse plus précise et plus complète à la question du sens ultime de l'existence humaine, à la lumière de laquelle les concepts fondamentaux de la morale acquièrent une signification plus nette et une place plus exacte.

La finalité didactique de ce livre nous a amenés à procéder avec prudence (peut-être trop pour certains, pas assez pour d'autres). Tant que la nouvelle maison n'est pas prête, il vaut mieux ne pas démolir l'ancienne, et puis il n'est pas dit que l'ancienne soit à jeter entièrement. Ce que nous voulons dire, c'est que de nombreux concepts et divisions de la morale casuistique sont encore très utiles pour les étudiants et les théologiens, et le seront peut-être toujours, à condition qu'ils soient renouvelés et dûment encadrés. Nous sommes conscients que certains passages de ce livre apparaîtront peut-être un peu éclectiques. C'est un risque que nous avons accepté puisque, comme nous l'avons dit précédemment, notre livre est une première tentative, nécessairement imparfaite, qui privilégie la finalité didactique plutôt que le développement radical de l'option théologique prise, sans renoncer pour autant à une cohérence méthodologique et thématique significative, qui nous semble d'ailleurs suffisante, du moins dans l'état actuel de la recherche.

Enfin, nous voulons exposer la manière dont la matière est répartie. Le chapitre 1 est une introduction à la théologie morale, expliquant son objet et ses sources. Il contient notre position précise sur le statut épistémologique de la théologie morale en tant que savoir pratique. La partie I étudie l'appel universel à la sainteté, fin ultime de la vie morale chrétienne, qui consiste en la plénitude de la filiation divine et qui se réalise dans la suite du Christ (chapitre 2) ; elle offre ensuite une vision synthétique des lignes fondamentales de la conduite par laquelle le croyant recherche l'union avec le Christ à travers ses propres activités, selon sa condition et ses circonstances (chapitre 3). Cette partie s'articule selon le schéma biblique « appel-réponse », qui ne peut cependant pas être absolutisé si l'on veut exprimer avec exactitude la nature de la vie morale en tant que phénomène humain et chrétien. Il est vrai que le chrétien découvre derrière les exigences éthiques un appel divin précis, mais il est également vrai que la vie morale chrétienne ne consiste pas à répondre « oui » ou « non » à une demande exprimée en termes de contenu précis et sans équivoque. La vie morale, si elle n'est pas illégitimement réduite au simple combat pour éviter les péchés graves, est aussi et surtout une recherche active, un effort pour trouver avec imagination et courage la manière de faire en sorte que toutes nos activités deviennent un moyen de parvenir à l'union avec le Christ.

La partie II, de caractère plus analytique, étudie l'anthropologie morale, c'est-à-dire l'ensemble

des structures naturelles et l'ensemble des principes actifs infusés par Dieu qui permettent à l'homme, en tant qu'image de Dieu, d'être un sujet moral assidu qui élabore un programme de vie en cohérence avec son bien en tant qu'homme et en tant que chrétien. Dans cette troisième édition, nous avons modifié sa structure et son contenu. Les thèmes étudiés sont les suivants : la liberté des enfants de Dieu (chapitre 4), les tendances, les sentiments et les passions (chapitre 5), la nature et l'évaluation de l'action morale (chapitre 6), les vertus morales et les dons de l'Esprit Saint (chapitre 7).

La partie III analyse le référent normatif de l'activité morale de l'homme et du croyant. Sont considérés les principes cognitifs intérieurs et les aides extérieures qui permettent au croyant d'identifier et d'élaborer la conduite appropriée pour réaliser la fin à laquelle il est destiné. Sont étudiés la loi morale (chapitre 8), les lois humaines qui en explicitent le contenu ou le déterminent davantage (chapitre 9), et la conscience (chapitre 10). Enfin, l'étude du péché, acte par lequel l'homme s'éloigne du Christ, et de la conversion, qui marque le chemin du retour (chapitre 1.1), est approfondie.

Nous espérons que notre travail sera utile aux lecteurs et que les suggestions et les critiques justes de nos collègues nous permettront d'améliorer encore le service que nous avons voulu offrir avec cet ouvrage ; c'est d'ailleurs grâce à eux que nous avons introduit des changements considérables dans cette troisième édition.

Enrique Colom — Ángel Rodríguez Luño
Septembre 2003

Introduction pour la quatrième édition

Vingt ans se sont écoulés depuis la troisième édition de ce volume, et sept ans depuis la dernière réimpression. Nous devons remercier nos lecteurs, principalement des étudiants en théologie, car le manuel continue d'être demandé et utilisé. Entre-temps, le professeur Enrique Colom a quitté son fructueux enseignement à Rome pour des raisons d'âge, et le professeur Arturo Bellocq l'a remplacé. L'expérience de l'enseignement nous a suggéré de faire une révision du texte, pour mieux l'adapter aux besoins des étudiants, pour inclure les documents du Magistère ecclésiastique les plus récents, pour mettre à jour la bibliographie, et pour mentionner au moins les perspectives et les problèmes apparus au cours de ces dernières années. Nous avons également mis à jour les citations bibliques avec la traduction officielle de la CEI de 2008¹.

Nous espérons que cette révision du texte, qui n'en modifie ni l'approche, ni la substance, pourra le rendre plus utile à ceux qui souhaitent encore l'utiliser.

Angel Rodriguez Luño — Arturo Bellocq Montano
Juillet 2023

1. Dans la traduction française, pour les citations bibliques, sauf mention contraire, nous adoptons la traduction de *La Bible de Jérusalem*, Nouvelle éd. revue et corrigée, Cerf, Paris, 1998.

Chapitre 1

Nature, objet et sources de la théologie morale

La théologie morale est une réflexion chrétienne menée à la lumière de la Révélation sur la vie morale. Pour comprendre la nature de la théologie morale, il est donc nécessaire de proposer d'abord quelques brèves considérations sur la vie chrétienne (section 1.1). Ensuite, en tenant compte de cette réalité, nous étudierons le statut épistémologique de la théologie morale (section 1.2) et ses sources (section 1.3).

1.1 La vie morale chrétienne

La vie morale chrétienne est la vie de l'homme dans le Christ ou, plus exactement, la vie de l'homme comme fils de Dieu dans le Christ par le Saint-Esprit. Elle est dans sa substance un don de Dieu, reçu d'abord par la foi et le baptême, qui demande néanmoins la libre acceptation et la collaboration de la part de l'homme.

1.1.1 Fils de Dieu dans le Christ par le Saint-Esprit

Avec la foi et le baptême « l'homme est incorporé vraiment au Christ crucifié et glorifié, il est régénéré pour participer à la vie divine, selon le mot de l'Apôtre : “Vous êtes ensevelis avec lui par le baptême, vous êtes ressuscités avec lui parce que vous avez cru en la force de Dieu qui l'a ressuscité d'entre les morts” (Col 2, 12) »¹. L'homme est libéré du péché et reçoit la première grâce sanctifiante, véritable participation à la nature divine² qui le configure ontologiquement au Christ et le fait devenir vraiment fils de Dieu³.

1. CONCILE VATICAN II, *Décret sur l'œcuménisme* Unitatis redintegratio, 21 nov. 1964, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_fr.html#_ftnref28, n° 22. Cf. aussi CONCILE VATICAN II, *Constitution dogmatique sur l'Église* Lumen gentium, 21 nov. 1964, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html (désigné ci-après par *Lumen gentium*), n° 7 et le CONCILE DE FLORENCE, *Bulle Exsultate Deo*, 22 nov. 1439, d'où provient la célèbre formule du baptême comme « porte de la vie spirituelle » (Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique. Enchiridion symbolorum*, sous la dir. de Peter HÜNERMANN et Joseph HOFFMANN, Cerf, Paris, 1996 [désigné ci-après par *DS*], n° 1314).

2. Cf. 2 P 1, 4.

3. Cf. Ga 4, 4-7; 1 Jn 3, 1-2; *Catéchisme de l'Église catholique*, Centurion – Cerf – Fleurus-Mame, Paris, 1998, URL : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM (désigné ci-après par *CEC*), n° 1213.

Il convient de réfléchir brièvement sur ce que signifie pour l'homme de devenir participant de la nature divine et vrai fils de Dieu. La théologie trinitaire nous enseigne que le Père communique entièrement sa nature au Fils, et que le Père et le Fils la communiquent à l'Esprit Saint. Chacune des trois Personnes divines, qui sont toutes trois un seul Dieu, possède entièrement, mais de manière différente, la nature divine elle-même. Le dessein de l'Amour divin de communiquer à d'autres êtres la vie et la béatitude divines se réalise par une « communication partielle », une participation, de la nature et de la vie divines, qui les rend capables d'arriver à la vision de Dieu et à la béatitude éternelle. Cette « communication partielle » (participation) est la grâce sanctifiante qui nous configure au Fils, au Christ, et donc nous rend vraiment fils de Dieu.

La vie morale chrétienne est la vie de l'homme en tant que fils de Dieu dans le Christ. La vie chrétienne exprime par ses œuvres et dans ses œuvres la participation à la vie divine reçue comme grâce par la foi et le baptême. *Elle a pour principes opératifs immédiats les vertus théologiques (foi, espérance et charité), les vertus morales infuses et les dons du Saint-Esprit.*

La grâce de la filiation divine reçue dans le baptême n'est en réalité qu'un début, la semence d'une vie nouvelle animée par une dynamique intrinsèque vers le développement et la croissance, jusqu'à atteindre l'« Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ »⁴. Les disciples du Christ doivent, « avec la grâce de Dieu, la conserver et l'achever par leur vie »⁵. Ce perfectionnement est une *tâche morale qui vise à une identification toujours plus grande avec le Christ, avec ses sentiments*⁶ *et ses paroles*⁷, *avec sa façon de vivre et de juger, en observant ses commandements*⁸ *et ses enseignements dans la même obéissance et le même amour que Jésus a manifestés vis-à-vis de la volonté du Père*⁹. Le principal agent de ce progrès moral est l'Esprit Saint – le Sanctificateur –, dont nous sommes les libres collaborateurs. Le but final de notre croissance dans le Christ est l'accomplissement eschatologique de la participation à la vie trinitaire à laquelle nous avons été destinés dans le Christ avant la création du monde¹⁰.

1.1.2 Caractère sacramental et ecclésial de la vie morale chrétienne

Il convient de réfléchir, même brièvement, sur deux dimensions essentielles de la vie morale chrétienne : son fondement sacramental et son caractère ecclésial.

En premier lieu, voyons ce qu'est le caractère sacramental de la vie chrétienne. Nous pouvons partir d'une double considération : d'une part, Dieu veut que tous les hommes de tous les temps parviennent au salut¹¹ ; d'autre part, l'Incarnation du Fils a été le moyen choisi par Dieu, ce qui implique que les paroles et les actions salvatrices du Christ se sont réalisées en un lieu et un temps concrets. *Le caractère sacramental de tout le plan salvateur découle du dessein divin d'en prolonger l'efficacité salvatrice par une médiation sensible instituée par le Christ lui-même*, en vertu de laquelle les distances spatio-temporelles sont surmontées. Cette médiation humaine est constituée par l'Église, « sacrement universel du salut »¹², et par les sacrements, signes sensibles et efficaces de la grâce,

4. Ep 4, 13.

5. *Lumen gentium*, n° 40.

6. Cf. Ph 2, 5.

7. Cf. Jn 6, 63 ; 12, 48 ; 14, 10 ; 15, 7.

8. Cf. Mt 7, 21-27 ; Jn 15, 10 ; Ap 14, 12.

9. Cf. Jn 6, 38 ; 8, 29 ; 15, 10.

10. Cf. Ep 1, 4.

11. Cf. 1 Tm 2, 4.

12. *Lumen gentium*, p. 48 et CONCILE VATICAN II, *Décret sur l'activité missionnaire de l'Église Ad gentes*, 7 déc. 1965, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_fr.html (désigné ci-après par *Ad gentes*), n° 1. Comme on le sait, cette expression signifie que l'Église est vraiment un instrument de salut, et pas seulement la communauté de ceux qui sont déjà sauvés. La médiation ecclésiale

institués par le Christ. Ils sont conservés et administrés par l'Église. Par l'intermédiaire de l'Église et des sacrements, les hommes du XXI^e siècle écoutent les enseignements du Christ, ils sont rejoints par le Christ pour obtenir le pardon des péchés et ils sont nourris par son Corps et son Sang dans l'Eucharistie. Sans exclure que Dieu puisse agir directement de manière spirituelle sur la conscience des fidèles par des lumières et des inspirations, la relation du fidèle avec le Christ reste soumise à la médiation fondamentale de l'Église qui protège et transmet le dépôt de la foi reçu des apôtres (succession apostolique), possède les moyens de salut, juge en dernier ressort sur les charismes et propose les règles de la vie chrétienne.

Dans l'économie sacramentelle, la médiation salvatrice de l'Église ne se limite donc pas à l'administration des sacrements. Les enseignements et les exemples moraux du Seigneur doivent eux aussi dépasser la distance spatio-temporelle et les barrières culturelles afin d'être actuels et effectifs pour chacun de nous, au point de nous impliquer entièrement. *Cela se fait à travers la prédication et la tradition morale vivante de l'Église.*

La vie de l'Église, entendue comme le chemin parcouru par la communauté chrétienne tout au long de l'histoire sous l'autorité des pasteurs légitimes et avec l'exemple stimulant des saints qu'elle reconnaît comme tels, *est le lieu herméneutique privilégié de l'expérience morale chrétienne.* Ainsi, la vie et la tradition morale de l'Église répondent aussi à la nécessité humaine de s'engager dans l'apprentissage moral sur la base d'un *ethos* enraciné et partagé dans une communauté¹³, même si elles ne sont pas seulement cela. Les Apôtres et leurs successeurs ont reçu du Christ le mandat de transmettre fidèlement son enseignement moral¹⁴, en le concrétisant et en l'appliquant aux circonstances particulières de chaque société et de chaque époque. Le Christ lui-même a promis l'assistance de l'Esprit Saint afin que l'identité du message transmis reste intacte¹⁵.

Il faut ajouter que l'Église n'est pas seulement le cadre ou le « moyen » par lequel normalement l'annonce chrétienne nous est parvenue un jour. La communion ecclésiale en est la demeure permanente. Elle est inséparable de la vie dans le Christ. Saint Paul établit un parallélisme étroit entre, d'une part, le fait d'être fils de Dieu par la foi au Christ Jésus et par le baptême¹⁶, et, d'autre part, le fait d'être tous « un dans le Christ Jésus »¹⁷. « Être un » ne signifie pas seulement avoir une foi commune, mais être tous unis comme corps du Christ : « Ainsi nous, à plusieurs, nous ne formons qu'un seul corps dans le Christ, étant, chacun pour sa part, membres les uns des autres »¹⁸. La comparaison paulinienne entre corps humain et Christ-Église cherche à mettre en évidence que l'union au Christ n'est pas possible sans que tous constituent le corps du Christ. S'ouvre alors une perspective de participation profonde et de communion, de caractère mystique, qui concerne tous les chrétiens. *Dans la vie chrétienne, la communion ecclésiale n'est pas seulement une forme à respecter ou une exigence à garder à l'esprit. Elle appartient à sa substance elle-même.* Le Christ ne peut pas être divisé. Le manque de conscience à l'appartenance ecclésiale, et plus encore la division, serait une atteinte à l'essence même de notre être et de notre vie dans le Christ.

opère le salut et en est le moyen ordinaire.

13. Cf. Giuseppe ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale – 1*, Biblioteca di scienze religiose, n° 118, LAS, Roma, 1996, p. 12-16. D'un point de vue théologique : Joseph RATZINGER, *Le fonti della teologia morale*, CRIS documenti, n° 54, Roma, 1985, p. 13-14 ; Livio MELINA et Pablo ZANOR, éd., *Quale dimora per l'agire? Dimensioni ecclesologiche della morale*, Lezioni e dispense, n° 3, Pontificia Università Lateranense – Mursia, Roma – Milano, 2000. Sur les aspects épistémologiques de la tradition de vie et de recherche morale, voir Alasdair MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition. Being Gifford Lectures in the University of Edinburgh in the 1988*, Paperduck, Duckworth, London, 1990 (traduction italienne : Alasdair MACINTYRE, *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Scienze umane e filosofia, n° 34, Massimo, Milano, 1993).

14. Cf. Mt 28, 18-20 ; Mc 16, 15-16 ; Ac 26, 17-20.

15. Cf. Lc 24, 47-49 ; Jn 14, 26 ; Ac 1, 8 ; 15, 28.

16. Cf. Ga 3, 26-27.

17. Ga 3, 28.

18. Rm 12, 5.

1.1.3 Morale chrétienne et morale humaine

Si la vie morale chrétienne commence par le baptême, on ne peut pas en dire autant de la vie et de l'expérience morale en général. Il existe une expérience et une réflexion éthique antérieures au christianisme et également indépendante de la révélation vétérotestamentaire (que l'on pense, par exemple, à l'éthique aristotélicienne), car *l'homme est, en raison de sa condition naturelle, un être moral, et donc capable de saisir en lui-même la distinction entre le bien et le mal*. La compétence morale humaine n'est objectivement pas extérieure au dessein salvateur divin, car l'homme a été créé par le Christ et en vue du Christ¹⁹. Cependant, être prédestiné à la communion avec Dieu dans le Christ présuppose que l'homme n'est pas Dieu, mais un être non divin ayant sa propre consistance de créature, qui doit être connue et comprise. C'est pourquoi il semble légitime de s'interroger sur le rapport entre la morale chrétienne et la structure morale humaine ou, si l'on veut, sur la structure morale propre du chrétien qui est un sujet moral à double titre : en tant qu'homme et en tant que chrétien. Il s'agit d'une question qui a obtenue diverses réponses tout au long de l'histoire de la théologie morale. Elle a suscité des débats sur la spécificité de la morale chrétienne, et, par la suite, sur la « morale autonome en contexte chrétien »²⁰, sur laquelle nous nous pencherons bientôt. Pour le moment, nous n'abordons que les aspects les plus simples et les plus immédiats de la question, mais ceux-ci sont la base pour aborder correctement, dans un second temps, les aspects plus spécifiques.

L'on trouve une première indication valable dans le résumé du message de Jésus en Mc 1, 15 : « Le temps est accompli et le Royaume de Dieu est tout proche : repentez-vous et croyez à l'Évangile ». Avec la prédication du Seigneur, le temps de l'attente est terminé. Un temps nouveau, qui verra l'accomplissement des prophéties messianiques, commence. Il requiert un changement profond de l'homme (« convertissez-vous » = *metanoëte*) et l'accueil actif et effectif de tout ce que les paroles du Seigneur enseignent, annoncent et communiquent. Deux concepts sont pertinents pour notre problème : *nouveauté* et *accomplissement*.

Cette première indication doit être complétée par une autre contenue dans le Discours sur la montagne : « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abolir, mais accomplir. [...] Car je vous le dis : si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des Cieux »²¹. La référence à la loi de Moïse – qui contient aussi les exigences fondamentales de la loi morale naturelle (spécialement le Décalogue) – et aux Prophètes est double : il ne s'agit pas de les abolir, mais de les porter à leur accomplissement (*plêrôσαι* = les compléter, les perfectionner ou les accomplir par l'action)²². Cela signifie qu'en ce qui concerne la loi de Moïse (et implicitement aussi la loi morale naturelle²³), *le message chrétien est bel*

19. Cf. Col 1, 16-20 ; Ep 1, 4.

20. Pour une première information sur le premier de ces débats, voir Ramón GARCÍA DE HARO, *La vita cristiana: corso di teologia morale fondamentale*, Manuali, n° 5, Ares, Milano, 1995, p. 35-39 ; pour de plus amples approfondissements : Francesco COMPAGNONI, *La specificità della morale cristiana*, Studi e ricerche, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1972 ; Teodoro LÓPEZ et Gonzalo ARANDA, « Lo específico de la Moral cristiana I. Valoración de la literatura sobre el tema », *Scripta Theologica*, vol. 7, n° 2 (1975), p. 687-767 ; Teodoro LÓPEZ et Alejandro ARANDA, « Lo específico de la Moral Cristiana II. El tema en la Comisión Teológica Internacional », *Scripta Theologica*, vol. 8, n° 2 (1976), p. 663-682 ; Philippe DELHAYE, « Existe-t-il une morale spécifiquement chrétienne ? La réponse de Vatican II », *Seminarium*, vol. 28, n° 3-4 (1988), p. 405-420 ; Aurelio FERNÁNDEZ, *Teología moral. Moral fundamental*, 2^e éd., vol. 1, Facultad de teología del Norte de España. Sede de Burgos, n° 59, Aldecoa, Burgos, 1995, p. 191-237. Sur le second débat, voir : Oliviero BERNASCONI, *Morale autonoma ed etica della fede*, Studi e ricerche, n° 27, Edizioni dehoniane, Bologna, 1981 ; Tomás TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, Colección teológica, n° 109, Eunsa, Pamplona, 2003 ; sur l'état de la question après l'encyclique *Veritatis splendor*, voir Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, « "Veritatis Splendor" un anno dopo. Appunti per un bilancio (I) », *Acta Philosophica*, vol. 4, n° 2 (1995), p. 223-260 (avec une riche bibliographie).

21. Mt 5, 17.20.

22. Cf. Rudolf SCHNACKENBURG, *Le message moral du Nouveau Testament*, trad. par Francis SCHANEN, Xavier Mappus, Le Puy – Lyon – Paris, 1963, p. 56-57 et la bibliographie p. 54-55.

23. Se référant aux préceptes moraux de la loi de l'Ancien Testament, saint Thomas d'Aquin explique que « comme la

et bien une nouveauté, mais une *nouveauté sans rupture*, une *nouveauté en tant qu'accomplissement*. La morale chrétienne dépasse la morale humaine et la loi de Moïse, mais en même temps elle les porte à leur plénitude.

Si le bien de l'homme est conservé et porté à sa plénitude quand il est élevé au plan de la filiation divine, alors, d'une part, le message chrétien possède intrinsèquement une portée universelle et il est reconnaissable par tous – avec l'aide de la grâce – comme l'expression la plus accomplie de la vérité sur l'homme : « Le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné »²⁴ ; d'autre part le christianisme implique une très haute appréciation des réalités et des vertus éthiques humaines, les incluant comme un présupposé nécessaire à la vie morale chrétienne.

Les vertus éthiques humaines ne sont pas qu'un présupposé. Si l'on entend par vertus humaines les *habitus* moraux qui constituent la perfection de l'homme en tant que tel, donc aussi du non-croyant²⁵, il faudra certainement penser que le développement de ces qualités humaines précède, sur le plan logique, celui des vertus chrétiennes²⁶. Dans la pratique, cependant, les deux développements s'accompagnent et s'entrecroisent de différentes manières. D'une part, *les vertus éthiques humaines ne sont pas seulement un moyen pour l'exercice des vertus chrétiennes, mais elles sont pour le chrétien à la fois conséquence et fruit de la charité*²⁷ ; d'autre part, la foi au Christ, s'insérant dans le dynamisme de l'agir humain, « exige aussi une reformulation du sens et de la hiérarchie des vertus. Elles ne sont plus le simple résultat de pratiques humaines, mais elles sont un don infus de Dieu. À sa source, le primat de la charité et des vertus théologiques change la signification globale de l'organisme vertueux, couronné par les dons de l'Esprit. En se référant au Christ, de nouvelles vertus, inconnues de la philosophie classique, entrent en jeu : l'humilité, l'obéissance, le service (voir Ph 2 et Jn 13) »²⁸. À ce propos, il est significatif que saint Paul considère la patience, la fidélité, la douceur et la maîtrise de soi comme des fruits de l'action de l'Esprit Saint en chaque chrétien²⁹.

Dans ce livre, nous utilisons l'expression *vie chrétienne* ou *vie morale chrétienne* pour nous référer à la fois au domaine des vertus infuses (théologiques et morales) et à celui des vertus morales humaines, et donc aussi à ce qui a traditionnellement été appelé la loi morale naturelle. La connaissance de cette dernière, à la différence des vertus infuses et de leur objet, n'excède pas, en principe, les capacités humaines, mais s'intègre dans la vie chrétienne, en donnant lieu à une perspective morale qui est quelque chose de plus que la simple somme d'une partie humaine et d'une autre surnaturelle, et dans laquelle les vertus éthiques acquièrent une portée salvatrice. C'est ainsi que les Lettres du Nouveau Testament citent explicitement, parmi les œuvres qui excluent du royaume de Dieu, les comportements qui offensent les vertus éthiques humaines³⁰. Cela revient à dire que, pour le salut,

grâce présuppose la nature, la loi divine présuppose nécessairement la loi naturelle » (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, vol. 2 (I-II), Cerf, Paris, 1984 [désigné ci-après par *ST*, I-II], q. 99, a. 2, ad 1). Le chapitre 1 de la *Lettre aux Colossiens* contient une référence plus directe à la morale humaine. Dans ce chapitre, l'accomplissement de la finalité du monde, et en particulier de l'homme, a lieu précisément par l'œuvre de la plénitude qui est dans le Christ. Cf. par exemple JEAN-PAUL II, *Audience générale*, 28 mai 1986, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1986/documents/hf_jp-ii_aud_19860528.html ; JEAN-PAUL II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II (gennaio-giugno 1986)*, vol. IX-1, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1987, p. 1697-1701.

24. CONCILE VATICAN II, *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps Gaudium et spes*, 7 déc. 1965, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html (désigné ci-après par *Gaudium et spes*), n° 22.

25. Que l'on pense, par exemple, aux vertus éthiques dont traitent Platon et Aristote.

26. Nous entendons par vertus chrétiennes aussi bien les vertus théologiques que les vertus morales infuses. La nature de ces dernières sera expliquée au chapitre 8.

27. Cf. Alvaro del PORTILLO, *Vocation et mission du prêtre*, Le Laurier, Paris, 1991, p. 16-17.

28. LIVIO MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire: linee di rinnovamento della teologia morale fondamentale*, Studi sulla persona e la famiglia, n° 3, Pontificia Università Lateranense – Mursia, Roma – Milano, 2001, p. 198.

29. Cf. Ga 5, 22-23.

30. Cf. 1 Co 6, 9-10 ; Ga 5, 19-21 ; Jn 7. Les quelques problèmes exégétiques qui ont été soulevés sur ces textes n'enlèvent

non seulement la foi, l'espérance et la charité sont importantes, mais aussi les vertus morales ou, si l'on veut, les commandements de la deuxième table³¹. Cependant, l'intégration des vertus éthiques dans la vie chrétienne ne signifie pas qu'elles soient des normes *exclusives* pour les chrétiens, ou que leurs exigences perdent leur capacité naturelle à pouvoir être transmise par le discours rationnel. Nous pensons néanmoins que, tout en restant rationnellement compréhensible, la raison ne peut atteindre pleinement leur signification la plus profonde au sein de l'existence humaine.

1.2 La théologie morale, intelligence de la vie chrétienne

1.2.1 Objet et buts de la théologie morale

Nous avons déjà dit que la nature de la théologie morale ne peut être expliquée et décrite qu'en référence à la vie morale chrétienne. Elle est un événement historique succédant à l'auto-communication de Dieu dans le Christ, qui requiert toutefois la libre collaboration de l'homme. La vie des fidèles dans le Christ au sein de la communauté ecclésiale sous la direction légitime des pasteurs est première³²; *la théologie morale vient après, en tant que réflexion scientifique et exposé systématique*. En effet, parmi les différentes formes de réflexion morale que l'on peut réaliser à la lumière du Christ dans l'Église, la théologie morale est caractérisée par « sa spécificité de réflexion scientifique sur l'Évangile comme don et comme *précepte de vie nouvelle*, sur la vie "selon la vérité et dans la charité" (Ep 4, 15), sur la vie de sainteté de l'Église, dans laquelle respandit la vérité du bien porté à sa perfection »³³.

Il est loisible d'affirmer alors que *la théologie morale est la partie de la théologie qui a pour objet propre l'intelligence de la vie des fidèles dans le Christ*. Dans un passage désormais devenu célèbre, le Concile Vatican II affirme que la théologie morale doit illustrer scientifiquement « la grandeur de la vocation des fidèles dans le Christ et leur obligation de porter du fruit dans la charité pour la vie du monde »³⁴. La théologie morale entend conduire « à une conscience réfléchie sur cette vie qui naît de notre être dans le Christ par l'Esprit, en la confrontant constamment avec son principe qui est la Révélation dont témoignent la Sainte Écriture et la Tradition »³⁵.

La naissance et le développement de la réflexion théologico-morale répondent à des exigences qui sont en partie communes à toute la théologie et en partie spécifiques. L'homme a été créé pour accueillir la vérité, et il porte en lui l'exigence de penser ce qu'il est et ce qu'il fait. À cette exigence s'ajoute le « dynamisme présent dans la foi elle-même »³⁶, laquelle, en dévoilant à l'homme la vérité

aucune validité à ce qui est dit ici. Cf. aussi SCHNACKENBURG, *Le message moral du NT*, op. cit., p. 252-257; COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et morale : quels critères pour discerner ?*, Nouvelle cité, Paris, 2009, n° 109.

31. Cf. CONCILE DE TRENTE, *Décret sur la justification* De iustificatione, 13 jan. 1547, can. 19-21 (DS, n°s 1569-1571).

32. Nous parlons ici de la vie des fidèles dans le Christ à l'intérieur de la communauté ecclésiale sous la direction des pasteurs pour souligner que nous avons affaire à un concept théologique et normatif, répondant au dessein divin, et non à un concept purement sociologique. Les comportements et les attitudes qui peuvent se produire parmi les chrétiens, et même parmi les premiers chrétiens, mais qui ont été rejetés par les pasteurs légitimes, n'appartiennent pas à la vie des fidèles dans le Christ. Voir : 1 Co 5 (inceste) ; 1 Co 11, 17-34 (abus au cours de la célébration de l'Eucharistie) ; Rm 14 (incompréhensions et condamnations réciproques entre les forts et les faibles dans la foi).

33. JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Veritatis splendor*, 6 août 1993, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html (désigné ci-après par *Veritatis splendor*), n° 110.

34. CONCILE VATICAN II, *Décret sur la formation des prêtres* Optatum totius, 28 oct. 1965, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatum-totius_fr.html (désigné ci-après par *Optatum totius*), n° 16.

35. Carlo CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, 4^e éd., Breve esposizione della dottrina cattolica, n° 2, Jaca Book, Milano, 1986, p. 72.

36. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction Donum veritatis sur la vocation ecclésiale du théologien*,

ultime sur son destin et la voie pour l'atteindre, demande à être comprise – *fides quaerens intellectum* – et aussi communiquée, tant aux croyants en vue d'une compréhension plus profonde, qu'aux non-croyants afin qu'eux aussi parviennent à la connaissance du Christ. *La réflexion théologique sert donc à l'affermissement de la vie des fidèles et contribue au développement de l'activité apostolique de l'Église.*

Il y a en outre une motivation qui concerne plus spécifiquement la théologie morale. S'il est vrai que l'évènement chrétien tout entier se réalise dans l'histoire, cela est particulièrement significatif pour l'existence morale chrétienne. L'agir moral chrétien – mais l'on peut dire la même chose de l'agir moral humain en général – est le domaine qui, dans une plus grande mesure, est touché par la contingence et par les changements historiques, culturels et scientifico-technologiques. Les actions sont toujours singulières : leurs circonstances sont multiples et très variables. D'un côté, d'anciens problèmes se posent de manière nouvelle. De l'autre, l'évolution sociale et le développement scientifique posent des problèmes totalement nouveaux. La capacité et la responsabilité ecclésiale de garantir l'identité substantielle de la vie chrétienne, au milieu des changements produits au cours des siècles, a été confiée par le Christ aux pasteurs – le Collège épiscopal *cum Petro et sub Petro* –, et eux seuls peuvent enseigner avec autorité dans le domaine dogmatique et moral. La complexité des questions morales qui surgissent rend cependant particulièrement importante une évaluation réfléchie des nouvelles solutions. Cette évaluation se fonde principalement sur la lumière de la Révélation et sur la projection de cette lumière sur les problèmes encore à résoudre. Tout cela est le but de la théologie morale, qui se présente comme un service envers les fidèles et comme un appel ecclésial à réaliser en collaboration avec les pasteurs, le jugement final leur appartenant.

1.2.2 Le statut épistémologique de la théologie morale

Il convient de préciser davantage la conception de la théologie morale comme intelligence de la vie des fidèles dans le Christ. Il faut en particulier clarifier la modalité spécifique d'intelligence de la vie chrétienne que la théologie morale entend rejoindre. L'encyclique *Veritatis splendor* fait allusion à la complexité de la question quand elle dit que la théologie morale est une science « qui accueille et interroge la Révélation divine et en même temps répond aux exigences de la raison humaine »³⁷.

Il découle de la description de la vie morale chrétienne proposée dans la première section de ce chapitre que *la théologie morale doit avoir un fondement christologique*. La vie morale chrétienne est adhésion et communion de vie avec le Christ, elle est recherche de la plénitude de la filiation divine. Elle est donc une vie selon la foi. Cette thèse, qui admet différentes élaborations théologiques concrètes, est une indication doctrinale qui, depuis la publication de *Veritatis splendor*, ne peut être délaissée. Il est juste de dire qu'avant *Veritatis splendor*, beaucoup de théologiens travaillaient déjà dans cette direction³⁸, et, en un sens, l'encyclique a proposé les acquis de ces recherches qui avaient

24 mai 1990, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_fr.html (désigné ci-après par *Donum veritatis*), n° 7.

37. *Veritatis splendor*, n° 29.

38. Parmi les œuvres postérieures au Concile Vatican II et antérieures à *Veritatis splendor*, voir par exemple : Hans Urs von BALTHASAR, « Neuf thèses pour un éthique chrétienne », dans *Enchiridion Vaticanum*, Strumenti (EDB), n° 5 (1974-1976), Edizioni Dehoniane, Bologna, 1976, p. 613-645 ; CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, op. cit. ; Inos BIFFI, « Fondazione teologico-cristologica-ecclesiologica della morale », dans *Persona, verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 aprile 1986)*, sous la dir. de PONTIFICIO ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II PER STUDI SU MATRIMONIO E FAMIGLIA ET CENTRO ACCADEMICO ROMANO DELLA SANTA CROCE, Città Nuova, Roma, 1987, p. 27-35 ; Angelo SCOLA, « Cristologia e morale », dans *Persona, verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 aprile 1986)*, sous la dir. de PONTIFICIO ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II PER STUDI SU MATRIMONIO E FAMIGLIA ET CENTRO ACCADEMICO ROMANO DELLA SANTA CROCE, Città Nuova, Roma, 1987, p. 539-560 ; Dionigi TETTAMANZI, *L'uomo immagine di Dio: linee fondamentali di morale cristiana*, Piemme, Casale Monferrato, 1992 ; Dionigi TETTAMANZI, *Verità e libertà: temi e prospettive di morale cristiana*, Piemme, Casale Monferrato, 1993 ; Réal TREMBLAY, *L'« homme » qui divinise : pour une interprétation christocentrique de l'existence*, Brèches théologiques, n° 16, Éditions paulines – Médiaspaul, Montréal

obtenu un large consensus.

Le chapitre I de *Veritatis splendor* propose seulement un chemin à suivre, accompagné de quelques indications générales. Pour la poursuite de l'élaboration théologique, le problème épistémologique de l'intégration du moment rationnel (loi morale naturelle) au sein d'une perspective fondée christologiquement reste ouvert. Il en est de même pour savoir comment élaborer cette perspective christologique afin qu'elle sous-tende toute la discussion morale et pas seulement un chapitre. En définitive, le problème de l'établissement d'une médiation adéquate, grâce à des catégories éthiques à la fois bien définies et cohérentes avec la perspective christologique, reste ouvert. Sans cette médiation, le discours fondamental court facilement le risque d'être totalement non concluant dans la pratique³⁹. À notre avis, il faut convenir de réfléchir sur les catégories d'analyse rationnelles à utiliser, car toutes ne peuvent pas être insérées de manière adéquate dans la perspective théologique préalablement décrite.

Pour entamer cette réflexion, il faut partir des développements de la recherche sur la structure la connaissance morale élaborés au cours des 40 ou 50 dernières années, notamment suite aux contributions de MacIntyre et d'autres spécialistes de l'histoire de l'éthique. La thèse qui s'est peu à peu consolidée est que, outre les désaccords sur la réponse à donner à certains problèmes moraux spécifiques, il existe d'importants désaccords sur la nature de la vie morale et sur la conception fondamentale de l'éthique. Il est apparu qu'il existe différentes façons de comprendre le but de la connaissance morale, différentes « formes d'éthique » selon la terminologie de G. Abbà⁴⁰. Ces façons se distinguent essentiellement par la principale question à laquelle l'éthique devrait donner une réponse, question dont dépendent le type de connaissance et de certitude que l'on cherche, la méthode à utiliser, ainsi que la manière de concevoir et de situer les concepts fondamentaux de l'éthique (fin, bien, vertu, norme, conscience, etc.).

En appliquant cette méthode d'analyse, il est possible de distinguer deux manières radicalement différentes de concevoir l'éthique. Avec G. Abbà, nous les appellerons « éthique élaborée du point de vue de la première personne » et « éthique élaborée du point de vue de la troisième personne ».

La première conception, que l'on peut également appeler « éthique de la vertu », correspond à la façon dont a été élaborée l'éthique par les Grecs et les auteurs occidentaux jusqu'au xiv^e siècle. Elle considère que l'éthique est et doit être une recherche visant à déterminer quel est le bien total de l'homme, c'est-à-dire le bien de la vie humaine prise comme un tout, bien que les Grecs appelaient *eudaimonía*, bonheur. Elle se place du point de vue de la personne qui agit (première personne), qui sait qu'elle a la vie entre ses mains, et se demande : Comment devrais-je vivre ? Quelle est la vie

– Paris, 1993. Pour une révision critique des travaux de cette période, voir : Marco DOLDI, *Fondamenti cristologici della teologia morale in alcuni autori italiani: bilancio e prospettive*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2000, et surtout MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, op. cit., p. 91-111.

39. Ce défaut – ne pas conclure au niveau morale – est malheureusement très fréquent. Il y a des auteurs pour qui il semble que la théologie morale s'identifie, purement et simplement, avec la christologie. D'autres, au contraire, sont très sensibles à la spécificité de la connaissance pratique. Nous sommes convaincus que, pour le croyant, la foi au Christ est le critère de vie suprême et définitif qui s'insère dans la raison pratique en gouvernant et en modifiant, quand c'est nécessaire, ses principes pratiques. Cependant, cela ne signifie pas que de la condition ontologique de fils de Dieu dans le Christ on puisse toujours déduire ce qui doit être fait ici et maintenant. Pour arriver au jugement moral, il faut une médiation au sein de laquelle la loi morale naturelle joue un rôle important. L'extrême opposé, c'est-à-dire la position de ceux qui pensent que la foi au Christ ou notre condition de fils de Dieu dans le Christ ne dit absolument rien sur le contenu de l'agir moral concret, qui serait le domaine exclusif de la raison autonome, ne nous semble pas non plus acceptable. La fondation christologique correctement comprise devrait éliminer ces oppositions. En morale, l'alternative « ou raison ou foi » n'est en aucune manière admissible. Il convient plutôt de dire « et raison et foi », non pas dans le sens d'une addition ou d'une juxtaposition, mais dans le sens d'une intégration effective. L'intégration n'est atteinte ni par les partisans de la seule raison autonome ni par ceux qui réduisent la théologie morale à la christologie.

40. Cf. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale*, op. cit., chap. II. [NdT : G. Abbà utilise l'expression italienne « figura di etica », que l'on peut difficilement rendre par « figure d'éthique » en français. Nous faisons le choix de traduire « figura » par « forme »].

bonne à désirer ? Quel genre de personne voudrais-je être ? La réflexion éthique se déploie alors sous la forme d'une discussion sur les différents styles de vie, sur les différentes manières de vie (vertus et vices), et non sur la moralité des actions singulières. Cette problématique des actions uniques est importante, mais secondaire, car elle dépend entièrement de la réponse donnée à la question principale⁴¹.

Le prologue de toute la *Secunda Pars* de la *Somme de théologie* de saint Thomas, entièrement consacrée à la morale, est très significatif : « Puisque, selon S. Jean Damascène [*De fide orth.*, 2, 12], l'homme a été créé à l'image de Dieu, ce qui signifie qu'il est doué d'intelligence, de libre arbitre et d'un pouvoir autonome, après avoir traité de l'Exemplaire, qui est Dieu, et des êtres qui ont procédé de sa puissance conformément à sa volonté, il faut maintenant considérer son image, c'est-à-dire l'homme, car lui aussi est le principe de ses propres actes parce qu'il possède le libre arbitre et la maîtrise de ses actes ». Saint Thomas n'introduit pas l'étude de la morale en disant qu'après la *Prima Pars* il faut traiter de l'homme en tant qu'il doit connaître et suivre la loi morale, ou en tant qu'il doit toujours se comporter selon sa propre conscience. Si tel était le cas, la première question de la *Secunda Pars* devrait être : Qu'est-ce que la loi morale ? Ou bien : Qu'est-ce que la conscience ? Saint Thomas affirme au contraire qu'après la *Prima Pars* il faut se pencher sur l'homme en tant qu'il est libre et maître de ses actes, c'est-à-dire en tant qu'il a sa vie entre ses mains. De manière cohérente, dans les premières questions de la *Secunda Pars* l'Aquinat s'interroge sur la fin ultime, c'est-à-dire sur le bien vers lequel l'homme libre doit diriger sa propre existence. Il n'abordera pas la loi avant la q. 90 et il ne consacre aucune question à la conscience.

La seconde conception, également appelée « éthique des normes », est construite à partir du point de vue de la troisième personne et non du sujet agissant. L'approche est la suivante : Monsieur Untel a fait l'action « x » ; cette action est-elle licite ou illicite ? Pourquoi ? Selon quelle norme ? Et comment justifier la norme appliquée à ce cas ? Le but de la réflexion éthique n'est plus le bien total de l'homme, mais l'individuation et la justification des normes qui permettent d'évaluer la moralité d'actions uniques. Il s'agit d'une réflexion qui voit les actions de l'extérieur du sujet qui agit. Elle néglige donc l'éducation morale du désir et de la personne. Le juge de l'action d'autrui se demande si Monsieur Untel a vraiment fait l'action « x » ou non, et si cette action est licite ou illicite. Mais il n'a aucun intérêt à chercher quel est le bien que Monsieur Untel désire ou quel type de vie il entend vivre. L'on juge un acte en appliquant une norme que l'on considère juste⁴².

Les différentes éthiques de la « troisième personne » ont en commun la conviction que la question sur le bien total de l'homme ne peut pas être posée, ou du moins ne doit pas l'être. Les raisons qui étayaient cette conviction diffèrent selon les auteurs. Mais, d'une certaine manière, tous sont d'accord avec l'idée selon laquelle la conception du bien de l'homme appartient par excellence au domaine du pluralisme qui caractérise la société actuelle. En d'autres termes, le type de vie à mener ne pourrait pas faire l'objet d'une étude philosophique. En effet, il est et doit être l'objet des options les plus indiscutables et personnelles. Pour l'éthique de la « première personne », en revanche, la décision de vivre un style de vie en cohérence avec une idée sur le bien total de l'homme constitue le noyau de tout choix moral. De plus, la tâche principale de l'éthique est l'étude du bien global, car ce n'est qu'ainsi que l'éthique peut enseigner à bien vivre et éviter que vers la fin de sa vie la personne doive admettre que si elle pouvait revenir en arrière, à l'époque de sa jeunesse, elle organiserait sa vie

41. Pour plus de détails, voir Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, « Il bene globale dell'uomo e la regola morale », *Salesianum*, vol. 83, n° 4 (2021), p. 671-685.

42. Sur la différence structurelle profonde entre l'éthique classique de la première personne et l'éthique normative moderne, voir l'excellente étude approfondie de Julia ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1993 (traduction italienne : Julia ANNAS, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, trad. par MATTEO ANDOLFO, *Temi metafisici e problemi del pensiero antico – Studi e testi*, n° 64, Vita e pensiero, Milano, 1998). Cf. aussi : Ernst TUGENDHAT, *Problemas de la Ética*, Filosofía, Crítica, Barcelona, 1988, p. 39-65 ; Hans REINER, *Ética: teoría e storia*, sous la dir. de Luigi GALLINARI, *Filosofía e problemi d'oggi*, n° 2, Armando, Roma, 1971, p. 13-15

d'une manière complètement différente, non pas parce qu'elle s'est trompée dans une ou plusieurs actions concrètes, mais parce que de façon plus ou moins consciente sa vie est passée sans qu'elle sache quel est le bien – qu'au fond, nous cherchons tous – dont la perte conduit à un sentiment d'échec insurmontable.

Pour notre part, nous considérons que la théologie morale doit s'élaborer en adoptant le point de vue de la première personne : le problème moral, « avant d'être une question sur les règles à observer, [...] est une *question de plénitude de sens pour sa vie* »⁴³. Les catégories d'analyse employées par la théologie morale doivent être en adéquation avec *une vision de la vie morale conçue précisément comme une vie, une conduite. Cette dernière doit être appréhendée et évaluée principalement en référence au but vers lequel le sujet moral tend par lui-même et se référer à une règle seulement en tant que conséquence*. La vie morale chrétienne est l'activité par lequel le chrétien, sur la base de la foi et des autres vertus chrétiennes et humaines, élabore un ordre ou un plan de vie qui détermine la manière et la mesure selon lesquelles doivent être recherchés, utilisés ou réalisés les divers biens afin que la sainteté chrétienne puisse être concrètement mise en œuvre. En d'autres termes, cet ordre permet au fidèle d'identifier les actions et les comportements qui, ici et maintenant, réalisent concrètement la vie dans le Christ.

Tout cela est une réalité existentielle qui est vécue de manière consciente mais habituellement non réfléchie. *La théologie morale saisit cet ordre immanent à la vie chrétienne et le porte à la conscience réflexive et scientifique*⁴⁴, en explicitant ses principes et sa logique interne, en vérifiant sa cohérence avec la Révélation et en favorisant sa communication. Son attention se concentre donc sur la fin, qui est le bien de la vie humaine prise comme un tout, et que le sujet moral déploie jour après jour à travers des comportements concrets. La théologie morale adopte de cette façon la perspective intérieure du sujet moral auteur de sa conduite, c'est-à-dire la « perspective de la première personne » et du dynamisme intentionnel intérieur qui informe les actions humaines. Cette perspective est riche d'implications pour le travail théologico-moral, comme le lecteur pourra s'en apercevoir tout au long de ce livre.

Ce que nous avons dit signifie que *la théologie morale doit être élaborée comme une « operativa*

43. *Veritatis splendor*, n° 7. Outre l'œuvre déjà citée de ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale*, op. cit., nous tenons particulièrement compte du même auteur : Giuseppe ABBÀ, *Lex et virtus: studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Biblioteca di scienze religiose, n° 56, LAS, Roma, 1983 ; Giuseppe ABBÀ, « Una filosofia morale per l'educazione alla vita buona », *Salesianum*, vol. 53, n° 2 (1991), p. 273-314 ; Giuseppe ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù: saggio di filosofia morale*, 2^e éd., Biblioteca di scienze religiose, n° 83, LAS, Roma, 1995 ; Giuseppe ABBÀ, *Le virtù per la felicità: ricerche di filosofia morale* – 3, Biblioteca di scienze religiose, n° 55, LAS, Roma, 2018. Et aussi : Martin RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica: una visione tomista dell'autonomia morale*, Studi di filosofia, n° 24, Armando, Roma, 2001 ; Martin RHONHEIMER, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis: Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Akademie-Verlag, Berlin, 1994 ; Martin RHONHEIMER, *La prospettiva della morale: fondamenti dell'etica filosofica*, 2^e éd., Studi di filosofia, Armando, Roma, 2006 ; Alasdair MACINTYRE, *Après la vertu : étude de théorie morale*, trad. par Laurent BURY, 2^e éd., Quadrige, PUF, Paris, 2013 ; Alasdair MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, Paperduck, Duckworth, London, 1988 (traduction italienne : Alasdair MACINTYRE, *Giustizia e razionalità: dai greci a Tommaso d'Aquino*, trad. par Clotilde CALABI, vol. 1, Clinamen, n° 25, Anabasi, Milano, 1995 ; Alasdair MACINTYRE, *Giustizia e razionalità: dall'Illuminismo scozzese all'età contemporanea*, trad. par Clotilde CALABI, vol. 2, Clinamen, n° 26, Anabasi, Milano, 1995) ; idem, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, op. cit. ; Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, *Etica, Filosofia e realtà*, Le Monnier, Firenze, 1992 ; Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica: il rapporto tra libertà e virtù*, Ragione e fede, n° 7, Ares, Milano, 1988 et la version la plus à jour Ángel RODRÍGUEZ LUÑO et Arturo BELLOCQ MONTANO, *Ética general*, 7^e éd., Colección iniciación filosófica, n° 11, Eunsa, Pamplona, 2014. Dans toutes ces études, l'on peut facilement trouver d'autres références bibliographies utiles sur le sujet.

44. Il faut tenir compte ici de la distinction faite par Cajétan (Thomas de Vio) entre la *ratio practica in actu exercito* (activité spontanée de la raison pratique) et la *ratio practica in actu signato* (activité réflexive, de la raison pratique, c'est-à-dire la réflexion de la raison pratique sur ses propres opérations). Cf. *Commentaire de la « Summa Theologiae », ST, I-II, q. 58, a. 5, Comm. VIII*, dans THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae cum commentariis Card. Caietani [Ia Ilae, q. 1-70]*, Editio leonina, vol. VI, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Rome, 1891 ; Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, « Esperienza morale e riflessione etica », dans « *Cittadini degni del Vangelo* » (Fil 1, 27) : *saggi di etica politica*, Studi di teologia, n° 13, Edusc, Roma, 2005, p. 9-22.

scientia »⁴⁵, une science théologique pratique ou du moins un savoir qui possède certaines des caractéristiques méthodologiques des sciences pratiques, dans le sens où elle étudie l'agir humain et entend expliquer comment on agit bien. Cela pose la question de savoir comment une science pratique peut faire partie de la théologie, traditionnellement considérée comme une science spéculative sur Dieu. Saint Thomas se posa cette question, et dans les œuvres qui expriment la synthèse la plus mûre de sa pensée théologique, il en propose une solution satisfaisante, même si elle n'a pas toujours été bien comprise. D'une part, quand il étudie le statut scientifique de la théologie en général, Thomas explique que la théologie est une science spéculative, puisqu'elle s'occupe principalement de Dieu. Mais elle peut étudier de manière unie aussi bien l'objet des sciences philosophiques spéculatives que celui des sciences philosophiques pratiques. En effet, la théologie étudie les deux d'un point de vue formel uni et supérieur : en tant qu'ils sont contenus dans la Révélation divine⁴⁶. D'autre part, l'homme, en tant qu'auteur de sa propre conduite, étant à l'image de Dieu, il en résulte que la connaissance pratique que nous avons des bonnes œuvres dont nous sommes les auteurs (c'est-à-dire la science morale) est la connaissance de la science par laquelle Dieu dirige les créatures et en particulier l'homme, c'est-à-dire de la loi éternelle. C'est donc une connaissance sur Dieu comme principe et fin de l'agir humain⁴⁷.

1.2.3 Théologie morale et théologie dogmatique

En soulignant, dans la section précédente, la spécificité de la théologie morale, nous avons en même temps affirmé le caractère unitaire de la théologie. *Le savoir théologique est unitaire, car la Révélation divine est unitaire. C'est à la lumière de la Révélation que la théologie étudie les vérités théoriques à croire et les vérités pratiques qui permettent d'identifier les comportements cohérents avec les vérités qui sont crues.* L'unité du savoir théologique est complexe et articulée, mais elle est toujours une unité réelle et vraie. L'on ne peut pas parler ou écrire sur tout en même temps. Pour des raisons pédagogiques liées à l'enseignement et à l'étude, la théologie est divisée en différentes parties (théologie dogmatique, théologie morale, théologie biblique, etc.) et ces parties sont à leur tour divisées en différents traités. Mais l'expérience pédagogique montre aussi que la compréhension de toute thématique théologique exige de fréquents rappels à des questions qui sont l'objet d'autres parties ou d'autres traités théologiques. Cette exigence est particulièrement évidente en théologie morale. *Il n'est pas possible d'aborder l'étude de la morale chrétienne sans tenir compte de son fondement christologique, ecclésiologique et sacramentel.*

Des questions relevant typiquement de la dogmatique comme la création et la prédestination dans le Christ, le péché originel et la concupiscence, la rédemption et la justification, les fins dernières, l'action de l'Esprit Saint dans l'Église et en chaque croyant, etc. sont des points de référence essentiels pour le moraliste. Le recours à la théologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament ainsi qu'à la théologie spirituelle – intimement liée à la théologie morale – est également nécessaire. En définitive, qu'elles soient les inévitables exigences pédagogiques, il ne faut pas oublier que l'étude de la théologie morale requiert de professer et de considérer toute la foi chrétienne, « qui n'est pas seulement un ensemble de propositions à accueillir et à ratifier par l'intelligence. Au contraire, c'est une connaissance et une expérience du Christ, une mémoire vivante de ses commandements, une vérité à vivre. Du reste, une parole n'est vraiment accueillie que lorsqu'elle est appliquée dans les actes, lorsqu'elle est mise en pratique. La foi est une décision qui engage toute l'existence. Elle est une rencontre, un dialogue, une communion d'amour et de vie du croyant avec Jésus Christ, Chemin, Vérité et Vie (cf. Jn 14, 6). Elle implique un acte de

45. *ST*, I-II, q. 6, prologue.

46. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, vol. 1 (I), Cerf, Paris, 1984 (désigné ci-après par *ST*, I), q. 1, a. 3, ad 2 et a. 4.

47. Cf. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale*, op. cit., p. 57-61.

confiance et d'abandon au Christ, et elle nous permet de vivre comme il a vécu (cf. Ga 2, 20), c'est-à-dire dans le plus grand amour de Dieu et de nos frères »⁴⁸.

1.3 Les sources de la théologie morale

Les sources de la théologie morale sont essentiellement les mêmes que celle de la théologie générale : la Révélation et la connaissance humaine. Elles sont d'ailleurs l'objet d'études d'un traité théologique spécifique, la théologie fondamentale⁴⁹. Nous pouvons nous limiter ici à reprendre les questions les plus importantes, en nous arrêtant surtout sur celles qui concernent plus directement la théologie morale.

1.3.1 La Révélation divine

1.3.1.1 Écriture Sainte et Tradition

La Révélation divine est la source spécifique et le fondement permanent de la théologie morale, comme de toute la théologie. Selon les mots du Concile Vatican II, « la théologie sacrée s'appuie sur la Parole de Dieu écrite, inséparable de la sainte Tradition, comme sur un fondement permanent ; en elle aussi elle se fortifie, s'affermite et se rajeunit toujours, tandis qu'elle scrute, sous la lumière de la foi, toute la vérité qui se puise cachée dans le mystère du Christ »⁵⁰. Le savoir théologique est l'effort humain pour comprendre et approfondir scientifiquement le contenu de la Révélation accueilli dans la foi. La théologie est la science de la foi. Elle trouve dans la foi ses propres principes de contenu (*fides quae*) et la lumière (*fides qua*) qui inspire et rend possible un approfondissement rationnel ultérieur. L'objet théologique « ne peut devenir objet pour la raison que si elle croit et dans la mesure où elle demeure sous l'emprise de la foi »⁵¹. Le dynamisme interne du savoir théologique fut exprimé par saint Augustin dans la célèbre formule : « Ne cherche donc pas à comprendre pour croire, mais crois afin de comprendre »⁵². Cette formule souligne que la foi est aussi le but et la règle intrinsèque de la théologie.

La Révélation divine trouve son accomplissement dans le Christ Jésus qui ordonna aux Apôtres de prêcher à tous l'Évangile, « comme la source de toute vérité salutaire et de toute règle morale »⁵³. Les Apôtres et « des hommes de leur entourage » le firent tant oralement que par écrit⁵⁴. *La Révélation est donc transmise soit par l'Écriture Sainte soit par la sainte Tradition d'origine apostolique.* Écriture et Tradition « sont donc reliées et communiquent étroitement entre elles. Car toutes deux, jaillissant

48. *Veritatis splendor*, n° 88. Cf. FRANÇOIS, *Lettre encyclique Lumen fidei*, 29 juin 2013, URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html, n° 4.

49. Pour une synthèse organique et complète, voir : Giuseppe TANZELLA-NITTI, *La Rivelazione e la sua credibilità: percorso di teologia fondamentale*, Sussidi di teologia, Edusc, Roma, 2016 ; Fernando OCÁRIZ BRAÑA et Arturo BLANCO, *Rivelazione, fede e credibilità: corso di teologia fondamentale*, Sussidi di teologia, Edusc, Roma, 2001. Pour approfondir : René LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, Studia : recherches de philosophie et de théologie, n° 15, Desclée de Brouwer, Bruges, 1963 ; Joseph RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique : esquisse et matériaux*, Croire et savoir, n° 6, Téqui, Paris, 1985.

50. CONCILE VATICAN II, *Constitution dogmatique sur la Révélation divine Dei Verbum*, 18 nov. 1965, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_fr.html (désigné ci-après par *Dei Verbum*), n° 24.

51. Jean-Hervé NICOLAS, *Synthèse dogmatique : de la Trinité à la Trinité*, Beauchesne, Paris, 1985, p. 4.

52. AUGUSTIN, *Homélie sur l'évangile de saint Jean : XVII - XXXIII*, trad. par Marie-François BERROUARD, Œuvres de saint Augustin – Bibliothèque Augustinienne, n° 72, Institut d'Études Augustiniennes – Desclée de Brouwer, Paris – Bruges, 1977, Homélie XXIX, 6, p. 607.

53. *Dei Verbum*, n° 7.

54. Cf. *ibid.*

de la même source divine, ne forment pour ainsi dire qu'un tout et tendent à une même fin. [...] C'est pourquoi l'une et l'autre doivent être reçues et vénérées avec un égal sentiment d'amour et de respect »⁵⁵. Il est important de garder à l'esprit que la Tradition est une réalité vivante, qui « progresse dans l'Église, sous l'assistance du Saint-Esprit ; en effet, la perception des réalités aussi bien que des paroles transmises s'accroît, soit par la contemplation et l'étude des croyants qui les méditent en leur cœur (cf. Lc 2, 19.51), soit par l'intelligence intérieure qu'ils éprouvent des réalités spirituelles, soit par la prédication de ceux qui, avec la succession épiscopale, ont reçu un charisme certain de vérité »⁵⁶. Cela signifie entre autres que l'Écriture Sainte, écrite sous l'inspiration divine et confiée à l'Église, doit être lue et comprise comme elle a été lue et interprétée par l'Église⁵⁷. En ce sens, l'Écriture Sainte sans la Tradition est *formellement* insuffisante, c'est-à-dire que sans la Tradition, ni la reconnaissance du canon des Écritures, ni leur interprétation correcte, ne seraient garanties. Savoir si elle est également insuffisante *matériellement*, c'est-à-dire insuffisante du point de vue du contenu, est une question débattue qu'il ne nous appartient pas de résoudre⁵⁸. Ce qui est certain, c'est que les deux sont liées de telle manière qu'elles ne peuvent exister indépendamment⁵⁹.

1.3.1.2 Le Magistère de l'Église

Le Christ a promis l'assistance de l'Esprit Saint afin que l'Église conserve intact le dépôt de la Révélation divine, tant *in credendo* que *in docendo*, c'est-à-dire tant dans la foi professée que dans la foi enseignée. *La charge d'interpréter authentiquement et de garder au nom du Christ la parole de Dieu a été confiée au seul Magistère vivant de l'Église*. Il n'est pas pour autant au-dessus de la parole de Dieu, « mais il est à son service, n'enseignant que ce qui a été transmis »⁶⁰, en comptant toujours sur l'assistance de l'Esprit Saint. Le Concile Vatican II a souligné le lien intime entre Écriture, Tradition et Magistère. « La Sainte Tradition, la Sainte Écriture et le Magistère de l'Église, selon le très sage dessein de Dieu, sont tellement reliés et solidaires entre eux qu'aucune de ces réalités ne subsiste sans les autres, et que toutes ensemble, chacune à sa manière, sous l'action du seul Esprit Saint, elles contribuent efficacement au salut des âmes »⁶¹.

La charge d'enseigner en matière de foi et de morale revient aux évêques en communion avec le Pontife romain et au Pontife romain lui-même. Ils « ont droit, de la part de tous, au respect qui convient à des témoins de la vérité divine et catholique »⁶², même quand ils n'entendent pas définir dogmatiquement une doctrine⁶³. Il faut rappeler en outre que les enseignements du Magistère lient la foi théologique du croyant quand le charisme d'infaillibilité est engagé (absence d'erreur garantie par l'assistance divine)⁶⁴. De ce charisme jouissent les actes du Magistère solennel et ceux du Magistère ordinaire universel⁶⁵. Les actes du *Magistère solennel* sont les

55. *Dei Verbum*, n° 9.

56. *Ibid.*, n° 8.

57. Cf. 2 P 1, 20-21.

58. Cf. OCÁRIZ BRAÑA et BLANCO, *Rivelazione, fede e credibilità*, op. cit., p. 115-134.

59. Cf. : *Dei Verbum*, n° 10 ; CEC, nos 74-83.

60. *Dei Verbum*, n° 10.

61. *Ibid.*

62. *Lumen gentium*, n° 25, 1.

63. Cf. : Ernest CAPARROS et al., éd., *Code de droit canonique bilingue et annoté*, 4^e éd., Gratianus, Wilson & Lafleur, Montréal, 2018 (désigné ci-après par *CIC*), can. 752 ; *Donum veritatis*, n° 23, §3.

64. Pour des explications importantes sur le charisme de l'infaillibilité, voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration *Mysterium ecclesiae* sur la doctrine catholique concernant l'Église en vue de la protéger contre les erreurs d'aujourd'hui*, 24 juin 1973, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_fr.html (désigné ci-après par *Mysterium ecclesiae*), nos 2-5.

65. Cf. CONCILE VATICAN I, *Constitution dogmatique Dei Filius*, 24 avr. 1870, chap. 3 ; DS, n° 3011 ; *CIC*, can. 750.

définitions *ex cathedra* du Pontife romain⁶⁶ et les définitions du Collège épiscopal en communion avec le Pontife romain qui les a approuvées (par exemple dans un Concile œcuménique)⁶⁷. Il y a en revanche un enseignement infaillible du *Magistère ordinaire et universel* lorsque les évêques, « même dispersés à travers le monde, mais gardant entre eux et avec le successeur de Pierre le lien de la communion, [...] s'accordent pour enseigner authentiquement qu'une doctrine concernant la foi et les mœurs s'impose de manière absolue »⁶⁸. Il faut ajouter qu'en ce qui concerne la valeur du Magistère de l'Église, il faut tenir compte non seulement de la nature de l'acte de Magistère, mais aussi du degré ou du statut différents des doctrines enseignées ainsi que du type d'adhésion requis. Il est bien connu que l'instruction *Donum veritatis*, en référence à la *Professio fidei et iusiurandum fidelitatis*, a apporté une clarification considérable en la matière, en distinguant trois grandes catégories de vérité⁶⁹ :

1. En premier lieu se trouvent les doctrines contenues dans la Parole de Dieu écrite ou transmise et qui sont définies par un jugement solennel comme des vérités divinement révélées, soit par le Pontife romain quand il parle « *ex cathedra* », soit par le Collège des évêques réuni en concile, ou bien quand elles sont infailliblement proposées à croire par le Magistère ordinaire et universel. Ces doctrines requièrent un assentiment de foi théologique de la part de tous les fidèles. C'est pour cette raison que celui qui les met obstinément en doute ou les nie se mettrait dans une situation d'hérésie, comme indiqué par les canons respectifs des Codes canoniques⁷⁰. Appartiennent à cette catégorie, par exemple, les articles de foi du Credo ; les divers dogmes christologiques et mariaux ; la doctrine de l'institution des sacrements par le Christ et leur efficacité à conférer la grâce ; la doctrine de la présence réelle et substantielle du Christ dans l'Eucharistie⁷¹.
2. En second lieu, se trouvent « toutes ces doctrines ayant trait au domaine dogmatique ou moral qui sont nécessaires pour garder et exposer fidèlement le dépôt de la foi, même si elles n'ont pas été proposées par le Magistère de l'Église comme formellement révélées. Ces doctrines peuvent être solennellement définies par le Pontife romain quand celui-ci parle "*ex cathedra*" ou par le Collège des évêques réunis en concile. Elles peuvent être aussi enseignées infailliblement par le Magistère ordinaire et universel de l'Église comme une "*sententia definitiva tenenda*". Tout croyant est donc tenu à accorder à ces vérités son assentiment ferme et définitif fondé sur la foi dans l'assistance que l'Esprit Saint prête au Magistère de l'Église, et sur la doctrine catholique de l'infaillibilité du Magistère dans ces domaines. Qui les nierait se trouverait dans la position de celui qui rejette les vérités de la doctrine catholique et ne serait donc plus en pleine communion avec l'Église catholique »⁷². Appartiennent à

66. Cf. CONCILE VATICAN I, *Constitution dogmatique Pastor Aeternus*, 18 juill. 1870, chap. 4 ; DS, n° 3073-3075. Cet enseignement de Vatican I est un dogme de foi. Cf. aussi *Lumen gentium*, n° 25, §3, qui devrait être lue entièrement.

67. « La chose [l'infaillibilité des évêques en communion avec le Souverain pontife] est encore plus manifeste quand, dans le Concile œcuménique qui les rassemble, ils font, pour l'ensemble de l'Église, en matière de foi et de mœurs, acte de docteurs et de juges, aux définitions desquels il faut adhérer dans l'obéissance de la foi » (*ibid.*, n° 25, §2) ; « L'infaillibilité promise à l'Église réside aussi dans le corps des évêques quand il exerce son magistère suprême en union avec le successeur de Pierre. À ces définitions, l'assentiment de l'Église ne peut jamais faire défaut, étant donné l'action du même Esprit Saint qui conserve et fait progresser le troupeau entier du Christ dans l'unité de la foi » (*ibid.*, n° 25, §3).

68. *Ibid.*, n° 25, §2.

69. La *Professio fidei et iusiurandum fidelitatis* a été publiée par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi en 1989 : CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Formule pour la profession de foi et serment de fidélité dans l'exercice d'une fonction au nom de l'Église*, 1^{er} juill. 1988, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19880701_professio-fidei_fr.html (*Acta Apostolicae Sedis*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1909 *sqq.* (Désigné ci-après par AAS), vol. 81 (1989), p. 104-106). Pour une clarification ultérieure, y compris sur les aspects canoniques, voir JEAN-PAUL II, *Motu Proprio Ad tuendam fidem*, 18 mai 1998 et CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note doctrinale illustrant la formule conclusive de la « Professio fidei »*, 29 juin 1998, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1998_professio-fidei_fr.html. Cf. aussi *Donum veritatis*, n° 23.

70. Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note doctrinale illustrant la formule conclusive de la « Professio fidei »*, *op. cit.*, n° 5.

71. Cf. *ibid.*, n° 11.

72. *Ibid.*, n° 6.

cette seconde catégorie, par exemple, la doctrine sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes, l'illicéité de l'euthanasie, de la prostitution et de la fornication⁷³.

3. En troisième lieu, se trouvent « tous ces enseignements – en matière de foi ou de morale – présentés comme vrais ou au moins comme sûrs, même s'ils n'ont pas été définis dans un jugement solennel ou proposés comme définitifs par le Magistère ordinaire et universel. Ces enseignements sont en tout cas expression authentique du Magistère ordinaire du Pontife romain ou du Collège épiscopal et requièrent donc la soumission religieuse de la volonté et de l'intelligence »⁷⁴. On leur doit des degrés d'adhésion divers, selon l'esprit et la volonté manifestée, soit dans la nature des documents, soit dans le fait de proposer fréquemment la même doctrine, soit dans la teneur de l'expression verbale employée⁷⁵.

Tout cela doit être pris en compte pour une herméneutique correcte des documents du Magistère de l'Église.

1.3.1.3 Magistère et théologie

Une compréhension adéquate du rapport existant entre le Magistère de l'Église, le travail des théologiens et le peuple de Dieu, qui soit libre de distorsions et d'oppositions dialectiques, appartient à la nature de la théologie comme analyse rationnelle du mystère révélé. En un sens rigoureux, le Magistère ne constitue pas une source autonome de la théologie. La source et la norme de la théologie est la Révélation divine. C'est en référence à elle qu'il faut voir le rôle du Magistère. Dans son lien intime avec l'Écriture Sainte et la Sainte Tradition⁷⁶, en conformité avec le dessein du Seigneur, il précède et régule le travail théologique de la même manière que le fait la foi. *Pour la théologie, le Magistère n'est pas une instance extra-scientifique opposée à la recherche rationnelle, mais il en constitue la prémisse nécessaire.* En même temps, il faut affirmer que « la théologie n'est pas simplement et exclusivement une fonction auxiliaire du Magistère »⁷⁷. Elle ne se limite pas à répéter ou à recueillir des arguments enseignés par le Magistère. *La théologie a une dynamique propre, enracinée dans l'inclination vers la vérité et la compréhension rationnelle propre à l'homme et à la foi elle-même* ; de sorte que la théologie vise soit à affermir la vie chrétienne des fidèles, soit, et c'est une tâche nécessaire, à rendre raison de sa propre espérance face à ceux qui ne connaissent pas encore le Christ.

En outre, « l'unité de la foi, sur la base de laquelle le Magistère a l'autorité et le pouvoir délibératif ultime sur l'interprétation de la Parole de Dieu écrite et transmise, est une valeur primordiale qui, si elle est respectée, n'étouffe pas de la recherche théologique, mais lui confère un fondement stable »⁷⁸. Il faut tenir compte également du caractère ecclésial de la théologie : pour atteindre son propre but, « la théologie ne peut jamais se réduire à la réflexion "privée" d'un théologien ou d'un groupe de théologiens. *Le milieu vital du théologien est l'Église*, et la théologie, pour demeurer fidèle à son identité, ne peut s'empêcher de participer intimement au tissu de la vie de l'Église, de sa doctrine, de sa sainteté et de sa prière »⁷⁹. Le sens d'une appartenance responsable à l'Église permet toujours de résoudre de manière adéquate et non traumatisante pour les fidèles les tensions qui peuvent occasionnellement se produire entre la

73. Cf. *ibid.*, n° 11.

74. *Ibid.*, n° 10.

75. Cf. *ibid.*, n° 11.

76. Cf. *Dei Verbum*, n° 10.

77. Joseph RATZINGER, *Natura e compito della teologia: il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Già e non ancora, n° 247, Jaca book, Milano, 1993, p. 92.

78. JEAN-PAUL II, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Plenaria della Congregazione per la Dottrina della Fede*, 24 nov. 1995, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1995/november/documents/hf_jp-ii_spe_19951124_cong-fede.html, n° 2 : JEAN-PAUL II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II (luglio-dicembre 1995)*, vol. XVIII-2, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1998, p. 1214.

79. *Ibid.*

recherche théologique et le Magistère des pasteurs⁸⁰ ; des tensions qui jusqu'à un certain point sont inévitables dans toutes les réalités où interviennent les hommes, mais qui, à partir d'une certaine ampleur et de certaines méthodes, ne sont que la manifestation d'un manque de foi et d'amour envers la médiation ecclésiale voulue et garantie par le Christ.

D'autre part, une chose est la fonction des pasteurs, autre celle des théologiens⁸¹. Les pasteurs ne participent pas non plus aux débats scientifico-théologiques, sauf lorsque cela est nécessaire pour le bien des fidèles. Mais ils le font alors de toute façon de manière indirecte. Il ne revient pas à la théologie de gouverner la communauté des fidèles. Il est demandé à la théologie d'être une bonne théologie, c'est-à-dire d'accomplir avec une rigueur scientifique sa mission. Celle-ci est fondée sur la foi, régulée par la foi et destinée à une connaissance plus approfondie de la foi, sans toutefois oublier sa destination pastorale⁸².

En définitive, *le Magistère et la théologie, tout en ayant des fonctions différentes, ont pour but ultime de conserver le Peuple de Dieu dans la vérité qui libère*. Ce service commun à la communauté des fidèles, ainsi qu'à tous les hommes, fonde et inspire leur rapport de collaboration mutuelle⁸³.

1.3.2 Le contenu de la Révélation et la compétence du Magistère en matière morale

1.3.2.1 Révélation, Magistère et morale

L'Évangile a été prêché par les Apôtres et par leurs successeurs « comme la source de toute vérité salutaire et de toute règle morale »⁸⁴. Cette affirmation de la constitution dogmatique sur la Révélation divine du Concile Vatican II exprime en termes généraux ce qui a toujours été la pensée de l'Église : *l'Évangile est aussi la source « de toute règle morale »* ; et l'usage de la formule « *in rebus fidei et morum* » – en matière de foi et de mœurs – est traditionnel pour se référer aussi bien au contenu de la Révélation qu'au domaine où le Magistère de l'Église possède une compétence doctrinale et une autorité⁸⁵. En outre, l'existence d'un contenu moral révélé et d'une compétence doctrinale spécifique du Magistère de l'Église dans le domaine moral a été affirmée universellement et paisiblement par la théologie morale jusqu'au milieu du xx^e siècle⁸⁶.

Fondamentalement, deux raisons expliquent la compétence spécifique du Magistère dans le domaine moral. *Le Magistère de l'Église est compétent dans le domaine moral : a) en tant que gardien et interprète de la Révélation (et donc de son contenu éthique) ; b) en tant que le Christ a envoyé les Apôtres et leurs successeurs prêcher son message de salut, et que l'observance de toute la loi morale est nécessaire en vue de la salut*⁸⁷. Appuyée sur cette deuxième raison, l'Église a affirmé sa compétence également

80. Cf. *Donum veritatis*, n^{os} 21-41.

81. Cf. JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique post-synodale Pastores dabo vobis*, 25 mars 1992, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html (désigné ci-après par *Pastores dabo vobis*), n^o 53.

82. Cf. *ibid.*

83. Cf. *ibid.*, n^o 55.

84. *Dei Verbum*, n^o 7.

85. L'expression « *in rebus fidei et morum* » provient au moins du Concile de Trente (voir *DS*, n^o 1507), et a été reprise, avec de légères variantes, par tous les documents ecclésiaux sur le sujet jusqu'à nos jours, par exemple : CONCILE VATICAN I, *Pastor Aeternus*, *op. cit.* ; *Lumen gentium*, n^o 25 ; *Dei Verbum* ; *Mysterium ecclesiae* ; CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Profession de foi et serment de fidélité*, *op. cit.* ; *Donum veritatis* et *Veritatis splendor*. L'expression a également été utilisée dans des définitions dogmatiques (voir *DS*, n^o 3074).

86. Depuis les temps apostoliques, il y a des interventions des pasteurs sur des questions morales, y compris concernant la loi morale naturelle. Cela est clair dans les Lettres du Nouveau Testament. Cf. également, à titre d'exemple, *ibid.*, n^{os} 2038-2039, 2044-2045, 2060-2062, 2108-2109, 2114-2115, 2126-2128, 2130-2144, 2148-2151 & 3336, ainsi que les encycliques sociales.

87. Cf. PAUL VI, *Lettre encyclique Humanae vitae*, 25 juill. 1968, URL : https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html, n^o 4 ; *Donum veritatis*, n^o 16.

en matière de loi morale naturelle⁸⁸, sans avoir néanmoins dû trancher la question théorique de savoir s'il existe de véritables exigences de la loi morale naturelle qui n'aient pas été en quelque sorte révélées ou qui ne soient pas liées à la garde et à la présentation du dépôt de la foi.

1.3.2.2 La « morale autonome »

Dans les années qui suivirent le Concile Vatican II, une approche théologique connue sous le nom de « morale autonome » ou « morale autonome en contexte chrétien »⁸⁹ commença à émerger. Elle se proposait de repenser la relation entre morale humaine et morale chrétienne. De la solution envisagée naissait la tendance à nier la compétence du Magistère de l'Église sur le domaine des normes morales concrètes de la loi morale naturelle. Cela présupposait le refus des fondements de cette compétence, autrement dit l'appartenance de ces normes au dépôt révélé et leur pertinence pour le salut. Un débat important eut lieu⁹⁰, et certains représentants de cette orientation en arrivèrent à soutenir des positions manifestement erronées qui nécessitèrent l'intervention du Pontife romain par l'encyclique *Veritatis splendor*. Il est vrai que la tradition ecclésiale a toujours considéré que la raison humaine peut, en principe, atteindre les vérités morales qui appartiennent à la loi morale naturelle. Mais elle il n'a jamais soutenu que la compétence de la raison naturelle dans le domaine éthique soit *exclusive et donc qu'elle exclut* la Révélation et la foi.

Essayons de comprendre quel est le fond du problème. Étant donné que l'intelligence humaine peut atteindre les vérités éthiques naturelles, l'encyclique *Veritatis splendor* affirme clairement que l'on peut et que l'on doit parler d'une « juste autonomie de la raison pratique »⁹¹, en ce sens, qu'au moins en principe, de telles vérités sont accessibles à l'homme sans le concours de la foi. Cependant, si l'autonomie dans l'ordre de la connaissance (la raison peut connaître par elle-même) est interprétée comme une autonomie ontologique (la raison humaine est le seul fondement), l'on arrive forcément à soutenir « des thèses incompatibles avec la doctrine catholique »⁹². Ces arguments sont exposés dans les n^{os} 36 et 37 même si en réalité la connexion entre foi et morale est un thème récurrent tout

88. Cf. PAUL VI, *Humanae vitae*, *op. cit.*, n^o 4 et les documents cités dans la note 1 de cette encyclique. Pour l'étude d'autres textes du Magistère et pour une vision globale du problème, voir Fernando OCÁRIZ BRAÑA, « La competenza del Magistero della Chiesa "in moribus" », dans *"Humanae vitae" 20 anni dopo: atti del II Congresso internazionale di teologia morale, Roma, 9-12 novembre 1988*, sous la dir. de CENTRO ACCADEMICO ROMANO DELLA SANTA CROCE et PONTIFICIO ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II PER STUDI SU MATRIMONIO E FAMIGLIA, Ares, Milano, 1989, p. 125-138. En ce qui concerne les études postérieures à *Veritatis splendor*, voir : Juan Antonio MARTÍNEZ CAMINO, « "La fe que actúa..." (Gál 5, 6): fe y razón en la "Veritatis splendor" », dans *Comentarios a la "Veritatis splendor"*, sous la dir. de Gerardo del POZO ABEJÓN, Biblioteca de autores cristianos, n^o 545, BAC, Madrid, 1994, p. 383-402 ; Alfonso CARRASCO ROUCO, « Iglesia, Magisterio y Moral », dans *Comentarios a la "Veritatis splendor"*, sous la dir. de Gerardo del POZO ABEJÓN, Biblioteca de autores cristianos, n^o 545, BAC, Madrid, 1994, p. 429-474 ; Rino FISICHELLA, « Teologi e Magistero », dans *Veritatis splendor: testo integrale con commento filosofico-teologico tematico*, sous la dir. de Ramón LUCAS LUCAS, Saggi teologici, n^o 14, Edizioni paoline, Cinisello Balsamo, 1994, p. 153-168 ; Augusto SARMIENTO, « Determinaciones de la autoridad de la Iglesia sobre la moral », *Ius Canonicum*, vol. 40, n^o 79 (2000), p. 53-71.

89. Les représentants de cette orientation sont Alfons AUER, *Autonome moral und christlicher Glaube*, Patmos, Patmos, Düsseldorf, 1971 (En 1984, une deuxième édition a été publiée avec des réponses aux principales critiques reçues. Elle est traduite en italien : Alfons AUER, *Morale autonoma e fede cristiana*, trad. par Maria Cristiana LAURENZI, Teologia morale. Studi e testi, n^o 3, Edizioni paoline, Cinisello Balsamo, 1991, 259 p.) ; Franz BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, Kösel, München, 1977 (traduction italienne : Franz BÖCKLE, *Morale fondamentale*, Biblioteca di teologia contemporanea, n^o 35, Queriniana, Brescia, 1979).

90. Pour une vision d'ensemble, voir : Ferdinando CITTERIO, « Morale autonoma e fede cristiana: il dibattito continua », *La Scuola Cattolica*, vol. 108, n^o 6 (1980), p. 509-561 ; BERNASCONI, *Morale autonoma ed etica della fede*, *op. cit.* ; John LANGAN, « The Christian Difference in Ethics », *Theological Studies*, vol. 49, n^o 1 (1988), p. 131-150. Pour un approfondissement théorique : RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica*, *op. cit.* et Arturo BELLOCQ MONTANO, *Desiderare e agire: la razionalità pratica alla base della teologia morale*, Studi di teologia, n^o 21, Edusc, Roma, 2020, surtout le chap. I.

91. *Veritatis splendor*, n^o 40.

92. *Ibid.*, n^o 37.

au long de l'encyclique. Le contenu des n^{os} 36 et 37 peut se résumer en 5 points :

1. Il est d'abord précisé, et c'est une clarification très importante, que l'approche critiquée « n'a évidemment jamais entendu opposer la liberté humaine à la Loi divine, ni remettre en question l'existence du fondement religieux ultime des normes morales »⁹³. Nous n'avons pas affaire à une morale purement séculière ou à une morale sans Dieu.
2. Cependant, l'approche critiquée a introduit un profond changement *dans la manière de concevoir* le rapport entre la raison humaine et la Sagesse divine, en niant qu'entre les vérités atteintes par l'homme et la Sagesse divine il existe une relation de participation, comme l'affirmait saint Thomas dans sa célèbre définition connue de la loi morale naturelle. Cela implique la négation des deux principales voies par lesquelles la tradition morale catholique établit cette relation : « Mais, en oubliant la dépendance de la raison humaine par rapport à la Sagesse divine et, dans l'état actuel de la nature déchue, la nécessité et surtout la réalité effective de la Révélation divine pour pouvoir connaître les vérités morales même d'ordre naturel, certains en sont arrivés à faire la théorie de la *souveraineté totale de la raison* dans le domaine des normes morales portant sur la conduite droite de la vie dans ce monde »⁹⁴. Ainsi, le concept de raison créatrice a été proposé. La raison créatrice établirait ce qui est juste ou erroné dans le domaine de l'agir intra-mondain selon les exigences changeantes et toujours nouvelles des situations historiques particulières. Il en est résulté l'affirmation selon laquelle « ces normes constitueraient le domaine d'une morale purement "humaine", c'est-à-dire qu'elles seraient l'expression d'une loi que l'homme se donne à lui-même de manière autonome et qui a sa source exclusivement dans la raison humaine. Dieu ne pourrait aucunement être considéré comme l'auteur de cette loi, si ce n'est dans la mesure où la raison humaine exerce sa fonction de régulation autonome en vertu de la délégation originelle et complète que Dieu a donnée à l'homme »⁹⁵.

L'on peut tenter de rendre plus compréhensible la façon dont la morale autonome conçoit le rapport entre l'intelligence humaine et la Sagesse divine à travers un exemple très simple. Imaginons un entrepreneur qui envoie son fils étudier la gestion d'entreprise dans l'une des meilleures écoles de commerce du monde. Quand son fils revient après avoir brillamment terminé ses études, son père lui dit : « Je commence à être âgé, tu as une excellente formation économique. Je te fais donc propriétaire de toutes mes entreprises et de tout le capital que j'ai dans différents fonds d'investissement. Occupe-toi de tout administrer. J'ai toute confiance en tes capacités et je tiens à respecter ton autonomie. C'est pourquoi, à partir de maintenant, je ne veux plus rien savoir. Et de fait, je ne saurai plus rien parce que je ne contrôlerai pas ta gestion ni ne m'en informerai ». Il est clair, dans ce cas, que tous les actes d'administration seront imputables au fils, et en aucun cas au père, même s'il est vrai que la fils a reçu tout le pouvoir décisionnel de son père.

bien que d'une manière plus structurée et complexe que l'exemple proposé puisse le faire penser, la morale autonome soutient que, dans le cadre de la loi morale naturelle, le rapport entre la Sagesse divine et l'intelligence humaine est semblable au rapport entre le père et le fils dans notre exemple. Mais en procédant ainsi, l'on effectue un anthropomorphisme grossier. Entre Dieu et les hommes, une relation de ce genre n'est pas possible. En effet, la lumière de notre intelligence n'est qu'une étincelle provenant du soleil de la Sagesse divine⁹⁶ : *toutes*

93. *Veritatis splendor*, n° 36.

94. *Ibid.*

95. *Ibid.* Il est à noter que cette dernière phrase ne contredit pas ce que dit *Veritatis splendor* dans le passage cité au point 1. Les représentants de la « morale autonome » ne nient pas que la loi morale ait un certain rapport avec Dieu, mais ils affirment que Dieu n'en est l'Auteur *que dans le sens où...*

96. Cf. *Gaudium et spes*, n° 15.

les vérités accessibles ou atteintes par l'homme sont présentes dans l'Intelligence divine. Saint Thomas d'Aquin l'explique ainsi : « On connaît une chose dans une autre, comme dans un principe de connaissance ; par exemple, nous disons voir dans le soleil ce que nous voyons dans la lumière de cet astre. En ce sens, il faut dire que l'âme humaine connaît tout dans les raisons éternelles ; c'est en participant d'elles que nous connaissons toutes choses. Car la lumière intellectuelle qui est en nous n'est rien d'autre qu'une ressemblance participée de la lumière incréée, en laquelle les raisons éternelles sont contenues. Aussi, à la demande faite dans le psaume [Ps 4, 6-7] : "Beaucoup d'hommes disent : Qui nous fera voir le bonheur ?" le psalmiste répond : "Elle est marquée sur nous, la lumière de ton visage, Seigneur". C'est comme si l'on disait : "Par le sceau même de la lumière divine en nous, tout nous est montré" »⁹⁷. Notre intelligence doit s'impliquer pour distinguer le bien du mal, mais quand elle atteint la vérité, elle participe à la Sagesse divine. Il n'est pas possible d'affirmer qu'il s'agit d'une vérité qui correspond à un « espace vide » dans la Sagesse de Dieu, même s'il est vrai que nous la connaissons naturellement non pas en Dieu, mais dans les choses, selon la manière humaine de connaître⁹⁸. C'est la raison pour laquelle on affirme que la loi morale naturelle n'est pas autre chose qu'une participation, dans les hommes, de la loi éternelle⁹⁹.

3. Si Dieu connaît le bien humain, il peut aussi en faire un objet de révélation afin d'en faciliter sa connaissance à tous les hommes. Au contraire, la thèse de la morale autonome à peine exposée est incompatible avec la possibilité, de la part de Dieu, d'une révélation de préceptes moraux concernant des comportements concrets¹⁰⁰. Ainsi, « on en est venu à nier l'existence, dans la Révélation divine, d'un contenu moral spécifique et déterminé, de validité universelle et permanente »¹⁰¹. Les références à la moralité des comportements humains contenues dans l'Écriture Sainte sont interprétées par la morale autonome d'une autre manière : *ethos* humain du peuple d'Israël, emprunts à la culture du temps ou encore « une exhortation, une parénèse générale, que la raison autonome aurait seule ensuite le devoir de préciser par des déterminations normatives véritablement "objectives", c'est-à-dire appropriées à la situation historique concrète »¹⁰².
4. Les auteurs critiqués estiment que ce nouveau concept d'autonomie doit se limiter au niveau de la morale normative concrète. Dans ce but, le niveau normatif est séparé et nettement coupé du plan religieux et salvateur. Au niveau religieux, seules certaines intentions et attitudes intérieures vis-à-vis de Dieu et du prochain seraient pertinentes. L'on distingue ainsi entre vérités éthiques et vérités du salut, distinction que *Veritatis splendor* considère contraire à la doctrine catholique¹⁰³.
5. Des thèses indiquées aux points 3 et 4 découle de manière logique et cohérente « la négation de la compétence doctrinale spécifique de l'Église et de son Magistère sur les normes morales

97. *ST*, I, q. 84, a. 5, c.

98. « Nous connaissons et jugeons toutes choses à la lumière de la vérité première, pour autant que la lumière même de notre intelligence, possédée par nature et par grâce, n'est rien d'autre qu'un reflet de cette vérité première, comme nous l'avons dit antérieurement [q. 12, a. 2, ad 3 ; q. 84, a. 5]. Or la lumière de notre intelligence n'est pas pour elle un objet, mais un moyen de connaissance. Donc, Dieu est bien moins encore pour notre intelligence le premier objet connu » (*ibid.*, q. 88, a. 3, ad 1).

99. Cf. *ST*, I-II, q. 91, a. 2, c.

100. Par « préceptes moraux », l'on entend ici les normes concernant les vertus éthiques naturelles ou la loi morale naturelle, puisque les autres aspects de la morale n'ont pas été mis en cause. Les auteurs mentionnés ne nient pas, par exemple, que la morale chrétienne possède une nouvelle image du sujet et de la fin de l'agir moral.

101. *Veritatis splendor*, n° 37.

102. *Ibid.*

103. Cf. *ibid.*, avec une référence aux canons 19-21 de la session VI du Concile de Trente : *DS*, n°s 1569-1571.

précises concernant ce qu'on appelle le "bien humain" »¹⁰⁴. En effet, une telle approche rejette les deux raisons qui fondent principalement cette compétence : d'une part, il est nié que le *depositum fidei* contienne un enseignement moral spécifique et concret, et, d'autre part, il est nié que les normes concrètes de la loi morale naturelle fassent partie intégrante du message de salut que l'Église apporte à tous les hommes en vertu du mandat reçu du Christ¹⁰⁵.

1.3.2.3 Foi et morale

L'encyclique *Veritatis splendor* a eu un large écho en théologie morale. Au cours de l'année qui a suivi sa publication, plusieurs centaines d'articles et de commentaires ont été publiés. L'enseignement de l'encyclique a été largement reçu. Il y a cependant des auteurs proches de la morale autonome qui n'ont pas changé substantiellement leur approche¹⁰⁶. D'autres, au contraire, tout en maintenant une certaine proximité avec la morale autonome, ont évité les excès critiqués par *Veritatis splendor*¹⁰⁷. Plus récemment, à partir des enseignements de l'exhortation apostolique *Amoris laetitia* (2016) sur la manière d'affronter certains problèmes de morale familiale, plusieurs théologiens ont remis ces thèmes au premier plan, provoquant un débat encore ouvert¹⁰⁸.

Nous nous sommes attardés sur ce problème non pas tant parce que le rapport avec le Magistère de l'Église est le problème unique ou le plus important de la théologie morale, mais parce que derrière cette question se cache implicitement une idée inappropriée de la raison humaine. Or, comme nous allons le voir ci-dessous, la raison humaine est aussi une source de la théologie morale. Dans le cas de la morale autonome, il s'agit d'une raison sans lien convenable avec l'Intelligence divine et qui exclut la foi du domaine de la loi morale naturelle. Une telle conception de la raison rend donc extrêmement difficile la collaboration harmonieuse entre les deux principales sources de la théologie morale. La tentative d'adopter en théologie le concept moderne d'autonomie – concept fondamentalement kantien – et de faire de l'utilisation de ce concept le point de vue essentiel à travers lequel tout le reste doit être passé au crible, constitue une attitude semi-rationaliste qui n'est pas acceptable¹⁰⁹.

Pour ne pas oublier l'autre côté de la question, l'autonomie légitime des réalités temporelles,

104. *Veritatis splendor*, n° 37.

105. Pour l'étude de l'encyclique en rapport avec la « morale autonome », voir RODRÍGUEZ LUÑO, « "Veritatis Splendor" un anno dopo. Appunti per un bilancio (I) », *op. cit.*, p. 242-259.

106. Voir, par exemple : Sergio BASTIANEL, *Coscienza, onestà, fede cristiana: corso fondamentale di etica teologica*, sous la dir. de Donatella ABIGNENTE, Sequela di Cristo: itinerari di teologia morale, n° 7, Il pozzo di Giacobbe, Trapani, 2018 ; Klaus DEMMER, *Fondamenti di etica teologica*, Teologia – Strumenti, Cittadella, Assisi, 2004 ; Enrico CHIAVACCI, *Teologia morale fondamentale*, Teologia – Strumenti, Cittadella, Assisi, 2007 ; Eduardo LÓPEZ AZPITARTE, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, Presencia teológica, n° 125, Sal Terrae, Santander, 2003.

107. Par exemple : José-Román FLECHA ANDRÉS, *Teología moral fundamental*, 3^e éd., Sapientia fidei – Serie de manuales de teología, n° 8, BAC, Madrid, 2019 ; Tony MIFSUD, *Moral de discernimiento. Moral fundamental: libros para amar*, 6^e éd., vol. 1, San Pablo, Santiago de Chile, 2002 ; Giannino PIANA, *In novità di vita. Morale fondamentale e generale*, vol. 1, Cittadella, Assisi, 2012 ; Cataldo ZUCCARO, *Teologia morale fondamentale*, Biblioteca di teologia contemporanea, n° 163, Queriniana, Brescia, 2013 ; Alain THOMASSET, *Interpréter et agir : jalons pour une éthique chrétienne*, Initiations, Cerf, Paris, 2011 ; Julio Luis MARTÍNEZ et José Manuel CAAMAÑO LÓPEZ, *Moral fundamental: bases teológicas del discernimiento ético*, Presencia teológica, n° 210, Sal Terrae, Maliaño, 2014.

108. Cf. Walter KASPER, « "Amoris laetitia": Bruch oder Aufbruch? Eine Nachlese », *Stimmen der Zeit*, vol. 234, n° 11 (2016), p. 723-732 ; Stephan GOERTZ et Caroline WITTING, éd., *Amoris laetitia: un punto di svolta per la teologia morale?*, trad. par Simone FURLANI, Antonio STAUDE et Enea CAPISANI, L'abside, saggi di teologia, n° 79, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2017 ; mais voir aussi la recension critique de ce dernier travail dans Alberto FRIGERIO, « Cambio di paradigma o déjà-vu? L'impatto di *Amoris laetitia* sulla teologia morale », *Anthropotes*, vol. 33, n° 1 (2017), p. 273-300.

109. « Dans la théologie elle-même, les tentations du passé refont surface. Dans certaines théologies contemporaines par exemple, se développe de nouveau une forme de rationalisme, surtout quand des assertions retenues philosophiquement fondées sont considérées comme des normes pour la recherche théologique » (JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Fides et ratio*, 14 sept. 1998, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html [désigné ci-après par *Fides et ratio*], n° 55).

créées par Dieu avec leur consistance et leurs lois propres, doit être respectée attentivement par les organes du Magistère de l'Église qui ne sont pas compétents pour résoudre des questions humaines qui n'ont rien à voir avec la foi et la morale catholiques. Lorsque les circonstances l'exigent, des déclarations purement prudentielles peuvent être faites. Mais elles doivent être présentées en tant que tel et reçues en tant que tel¹¹⁰.

1.3.3 La raison naturelle, les sciences philosophiques et les sciences humaines

1.3.3.1 Raison humaine et théologie morale

Nous savons désormais que « la vraie théologie provient de la foi et entend conduire à la foi »¹¹¹. Entre la foi initiale et la compréhension plus profonde de la foi que l'on entend atteindre se situe l'application de la raison aux contenus révélés ainsi qu'aux réalités humaines dont parle la Révélation, leur analyse rationnelle et le travail théologique proprement dit. *L'exercice ordonné et systématique de la raison est une partie essentielle de la théologie*. Non pas dans le sens d'une simple juxtaposition de deux instances de la connaissance, mais dans le sens où les deux donnent lieu à un savoir humain, la théologie, dont les principes sont pourtant divinement révélés. Scheeben écrivait à juste titre que « la profonde parole, *fides quaerit intellectum* n'est parfaitement comprise que si l'on y ajoute cette autre, *intellectus quaerit fidem*. Toutes deux, la foi et la compréhension, se complètent et se postulent mutuellement pour former le tout organique d'une science communiquée par Dieu et concernant les vérités révélées par lui. Par la foi, j'admets la parole de Dieu, par l'*intellectus*, je la comprends ; ce n'est que par les deux ensemble que je m'approprie la science de Dieu exprimée dans la parole et que je commence à savoir moi-même »¹¹². *L'unité et l'harmonie entre raison et foi deviennent alors la caractéristique du bon travail théologique. Sur la base de ce critère, l'Église a exprimé ses préférences pour l'utilisation de la philosophie de l'être de Thomas d'Aquin*¹¹³, préférence qui ne signifie certainement pas une exclusivité fermée aux progrès qui ont pu être accomplis tout au long de l'histoire de la pensée philosophique.

1.3.3.2 Éthique philosophique et théologie morale

Pour appliquer ces considérations générales à la théologie morale, il faut rappeler à nouveau le principe de la *nouveauté sans rupture*¹¹⁴, principe selon lequel il est vrai que la connaissance de notre être moral ne peut être totalement atteinte par l'analyse rationnelle, parce que le sens ultime de la vie morale n'est mis en lumière qu'en vue de Christ¹¹⁵. Mais il est vrai aussi que la grâce de la filiation divine, tout en dépassant la condition humaine, ne l'altère pas (la grâce perfectionne la nature, mais ne la détruit pas). Au contraire, si la condition humaine inaltérée ne subsistait pas, la grâce ne pourrait être reçue et comprise dans sa spécificité de don gratuit¹¹⁶. Il faut donc conclure que *la connaissance exacte de la condition morale naturelle de l'homme, objet de l'éthique philosophique,*

110. Cf. *Donum veritatis*, n° 24

111. *Pastores dabo vobis*, n° 53.

112. Matthias Joseph SCHEEBEN, *Les mystères du christianisme : leur essence, leur signification et leur enchainement dans la perspective de leur caractère surnaturel*, trad. par Augustin KERKVOORDE, Desclée de Brouwer, Bruges, 1947, p. 772-773.

113. Cf. *Optatam totius*, n° 16. Pour un commentaire des principales orientations de l'Église sur le sujet, voir Lluís CLAVELL, *Metafísica e libertat*, Studi di filosofia, n° 9, Armando, Roma, 1996, p. 93-112 & 123. Le lien profond et inséparable entre la connaissance de foi et la connaissance de raison ainsi que la perpétuelle nouveauté de la pensée de Thomas d'Aquin dans ce domaine ont été fortement soulignés par l'encyclique *Fides et ratio*.

114. Cf. la section 1.1.3, p. 10.

115. Cf. Col 1, 16-17.

116. Sur le fondement ontologique de l'agir moral (naturel et surnaturel), notamment en référence à la pensée de Thomas d'Aquin, voir Enrique COLOM, *Dios y el obrar humano*, Colección teológica, n° 15, Eunsa, Pamplona, 1976, surtout p. 13-31.

est indispensable pour la théologie morale. Jean-Paul II affirmait : « La théologie morale a peut-être un besoin encore plus grand [par rapport à la théologie fondamentale] de l'apport philosophique. En effet, dans la Nouvelle Alliance, la vie humaine est beaucoup moins réglée par des prescriptions que dans l'Ancienne Alliance. La vie dans l'Esprit conduit les croyants à une liberté et à une responsabilité qui vont au-delà de la Loi elle-même. L'Évangile et les écrits apostoliques proposent cependant soit des principes généraux de conduite chrétienne, soit des enseignements et des préceptes ponctuels. Pour les appliquer aux circonstances particulières de la vie individuelle et sociale, le chrétien doit être en mesure d'engager à fond sa conscience et la puissance de son raisonnement. En d'autres termes, cela signifie que la théologie morale doit recourir à une conception philosophique correcte tant de la nature humaine et de la société que des principes généraux d'une décision éthique »¹¹⁷. L'éthique philosophique ne constituera pas le principe herméneutique ultime pour l'intelligence de la vie chrétienne¹¹⁸, mais elle doit apporter les bases qui permettent et facilitent la compréhension théologique.

1.3.3.3 Utilisation des sciences humaines

Considérons, pour terminer, le rôle auxiliaire, mais important, des sciences humaines (psychologie, sociologie, économie, etc.). Leur importance n'échappe à personne, car elles permettent de mieux comprendre les conditions factuelles dans lesquelles se déroule également la vie morale chrétienne¹¹⁹. À leur égard, il faut garder à l'esprit que « parce que la morale de l'Église comporte nécessairement une *dimension normative*, on ne peut réduire la théologie morale à n'être qu'un savoir élaboré dans le seul cadre de ce qu'on appelle *sciences humaines*. Alors que ces dernières traitent le phénomène de la moralité comme une donnée historique et sociale, la théologie morale, tout en devant utiliser les sciences de l'homme et de la nature, n'est pas pour autant soumise aux résultats de l'observation empirique et formelle ou de l'interprétation phénoménologique »¹²⁰. Leur utilisation doit donc être soumise aux critères de l'épistémologie théologique : elles peuvent *décrire* avec précision différents phénomènes de la conduite humaine, en expliquer les causes prochaines et en prévoir certaines conséquences ; mais les principes *normatifs* selon lesquels la conduite est jugée bonne pour l'homme dépendent de la vision globale du bien humain que seules la philosophie et la théologie peuvent apporter.

117. *Fides et ratio*, n° 68. Pour un approfondissement, voir : Martin RHONHEIMER, « Morale cristiana e ragionevolezza morale: di che cosa è compimento il Vangelo », dans *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa. Atti del IX colloquio internazionale di teologia di Lugano sul Primo capitolo dell'Enciclica Veritatis Splendor. Lugano, 15-17 giugno 1995*, sous la dir. de Graziano BORGONOV, Piemme – Facoltà di Teologia di Lugano, Casale Monferrato – Lugano, 1996, p. 147-168 ; BELLOCQ MONTANO, *Desiderare e agire*, op. cit., p. 7-15 et la bibliographie qui y est citée.

118. Cf. le passage de *Fides et ratio*, n° 55, cité à la note 109, p. 26.

119. Sur le rôle des sciences humaines dans l'éthique, voir RODRÍGUEZ LUÑO, *Etica*, op. cit., n°s 55-60.

120. *Veritatis splendor*, n° 111.

Première partie

La vocation de l'homme à participer à la vie trinitaire dans le Christ

Chapitre 2

Choisis dans le Christ avant la fondation du monde : l'appel universel à la sainteté

2.1 Théologie dogmatique et théologie morale face à la question du sens de l'existence humaine

2.1.1 La doctrine dogmatique sur la fin ultime de la vie humaine

Depuis toujours, la question du sens ultime de l'existence humaine (d'où viens-je et où vais-je ?) a stimulé la réflexion philosophique et théologique. Elle peut être étudiée à la fois d'un point de vue spéculatif et d'un point de vue pratique. La métaphysique, l'anthropologie et la théologie dogmatique l'abordent d'un point de vue spéculatif, c'est-à-dire selon une perspective de réflexion où l'homme et sa conduite sont étudiés comme on analyse aussi les autres êtres : leurs causes, leurs caractéristiques spécifiques, les finalités que le Créateur a imprimées en eux, etc.

Saint Thomas d'Aquin réalise une analyse spéculative – de caractère principalement métaphysique – du sens ultime de la vie humaine dans la première partie de la *Summa theologiae*. En considérant l'action créatrice de Dieu, il se demande quel peut être la fin de la création, donc celle des choses créées et, parmi elles, celle de l'homme. Saint Thomas note avec justesse que les agents imparfaits visent toujours, par leur agir, à acquérir quelque chose. Mais ce n'est pas le cas de Dieu. « Il n'appartient pas au premier agent, qui est pur agent, d'agir pour acquérir une fin ; il veut seulement communiquer sa perfection, qui est sa bonté. Et chaque créature entend obtenir sa propre perfection, qui est une ressemblance de la perfection et de la bonté divines. Ainsi donc la bonté divine est la fin de toutes choses »¹.

La raison naturelle peut parvenir à la conclusion que Dieu crée pour manifester sa gloire et communiquer sa perfection. La gloire de Dieu est également la fin des choses créées, mais elles l'atteignent de manières différentes. Les créatures intelligentes, comme l'homme, « le touchent d'une manière très particulière, à savoir par leur opération propre, le saisissant par leur intelligence. Ainsi la fin de la créature spirituelle est nécessairement de connaître Dieu par un acte intellectuel »².

Cette vérité rationnelle est confirmée par la Révélation et constitue la doctrine dogmatique catholique sur la fin ultime de la création. « C'est une vérité fondamentale que l'Écriture et la Tradition ne cessent d'enseigner et de célébrer : “Le monde a été créé pour la gloire de Dieu” (Cc. Vatican I : DS 3025). Dieu a créé toutes choses, explique S. Bonaventure, “non pour accroître la Gloire, mais pour manifester et communiquer cette gloire” (sent. 2, 1, 2, 2, 1). Car Dieu n'a pas d'autre raison pour

1. *ST*, I, q. 44, a. 4, c.

2. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, trad. par Reginald BERNIER *et al.*, 2^e éd., Cerf, Paris, 1993 (désigné ci-après par SCG), III, 25.

créer que son amour et sa bonté : “C’est la clef de l’amour qui a ouvert sa main pour produire les créatures” (S. Thomas d’A., sent. 2, prol.) »³.

La doctrine dogmatique sur l’élévation de l’homme à l’ordre surnaturel, sur le péché originel et sur la rédemption complètent la réponse théologique à la question du sens de l’existence humaine. « Dieu, dans son infinie bonté, a ordonné l’homme à une fin surnaturelle »⁴ en le destinant à la vision de son essence. Par la chute originelle, l’homme a perdu la sainteté et la justice dans lesquelles il avait été établi⁵ et il a brisé l’ordre qui l’orientait vers sa fin ultime⁶. Dans sa miséricorde, lorsque vint la plénitude des temps⁷, Dieu envoya aux hommes Jésus Christ, son Fils, « afin que, d’une part, “il rachète les juifs sujets de la Loi” (Ga 4, 5) et que, de l’autre, “les païens qui ne poursuivaient pas de justice, atteignent la justice” (Rm 9, 30) et que tous reçoivent l’adoption filiale (Ga 4, 5). C’est lui [le Christ] que “Dieu a établi victime propitiatoire par son sang moyennant la foi” (Rm 3, 25) “pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier” (1 Jn 2, 2) »⁸.

Tous les hommes sont donc destinés à parvenir à la communion de connaissance et d’amour avec Dieu, dans le Christ, par l’Esprit Saint. Le Concile Vatican II l’exprime avec des paroles belles et profondes : « En réalité, le mystère de l’homme ne s’éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. [...] Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l’homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation. [...] Et cela ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté, dans le cœur desquels, invisiblement, agit la grâce. En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l’homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l’Esprit Saint offre à tous, d’une façon que Dieu connaît, la possibilité d’être associé au mystère pascal »⁹.

2.1.2 La considération morale de la fin ultime de l’existence humaine

Les considérations dogmatiques précédentes sont un donné indiscutable pour tout théologien moraliste catholique. On peut donc s’étonner que saint Thomas d’Aquin, dans les premières questions de la partie morale de la *Summa Theologiae*¹⁰, reprenne le problème de la fin ultime en partant pratiquement de zéro, avec une méthodologie dialectico-inductive qui part de l’expérience de l’homme agissant pour une fin et qui ne semble pas supposer les fondements dogmatiques à peines mentionnés. Le problème a reçu diverses interprétations.

Une interprétation très équilibrée est celle proposée par Günthör¹¹. Selon cet auteur, le lecteur des premières questions de la partie morale de la *Summa Theologiae* « reste immédiatement frappé par le grand écart qui les sépare de la réponse à la question morale fondamentale offerte par la Sainte Écriture . Celle-ci, en effet, y répond par l’histoire du salut, c’est-à-dire en présentant l’appel que Dieu a adressé et adresse encore aux hommes. Sa perspective est donc concrète et théocentrique, car elle parle avant tout de l’action salvatrice de Dieu à notre égard. Ce n’est qu’ensuite qu’elle appelle à un juste agir moral, en tant que réponse de l’homme à l’initiative de Dieu. La ligne de pensée de S. Thomas est au contraire abstraite, philosophique et, dans une certaine mesure, anthropocentrique, puisqu’elle part de l’analyse des structures de l’homme

3. CEC, n° 293. Cf. aussi *Gaudium et spes*, n° 12.

4. CONCILE VATICAN I, *Dei Filius*, op. cit., chap. 2 : DS, n° 3005.

5. Cf. CONCILE DE TRENTE, *Décret sur le péché originel* De peccato originali, 17 juin 1546 : DS, nos 1510-1516.

6. Cf. *Gaudium et spes*, n° 13.

7. Cf. : Ep 1, 10 ; Ga 4, 4.

8. CONCILE DE TRENTE, *De iustificatione*, op. cit., chap. 2 : DS, n° 1522.

9. *Gaudium et spes*, n° 22.

10. Cf. ST, I-II, q. 1-5.

11. Cf. Anselm GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta: una nuova teologia morale. Morale generale*, 4^e éd., vol. 1, Testi di teologia, n° 8, Edizioni paoline, Roma, 1982, nos 173-186.

orienté vers une fin ultime »¹². L'approche de saint Thomas s'expose à plusieurs objections : elle court le risque de rester une théorie philosophique sur la recherche du bonheur plutôt qu'une théologie sur le salut en Dieu ; l'approche eudémoniste peut en outre conduire à une vision hédoniste ou du moins égoïste : l'homme cherche « son » bonheur au lieu d'aimer Dieu en lui-même et pour lui-même ; enfin, elle est anthropocentrique : « La fin de tout est l'homme, qui parvient à sa béatitude, laquelle est une chose de l'homme et non de Dieu »¹³.

Après avoir exposé les lignes fondamentales de l'étude thomiste sur la fin ultime¹⁴, Günthör note à juste titre que ces objections sont fondées sur une mauvaise compréhension de la vraie pensée de saint Thomas. Ce dernier a, pour sa part, le mérite de mettre en lumière « la correspondance entre la fin ultime qui nous est accordée de fait par grâce et la profonde orientation structurelle de l'homme en vue de la réalisation de cette fin. Si la Sainte Écriture parle de la communion avec Dieu qu'il nous a dores et déjà donnée [...], S. Thomas vient nous dire que cette vocation ne s'adresse pas à un homme dépourvu de prédispositions. Elle lui apporte en effet la satisfaction de son désir le plus intime. La grande contribution de S. Thomas à la fondation de la vie morale chrétienne consiste précisément dans le fait qu'il montre jusqu'à quel point cette vocation correspond aux structures intimes de l'homme »¹⁵. Günthör conclut son étude, qui est valable, en affirmant que la différence de perspectives évoquée plus haut existe bel et bien. Mais ces deux perspectives ne s'excluent pas, elles se complètent. « En effet, si l'on se limitait exclusivement à la perspective biblique, on ne ferait pas, à proprement parler, de la théologie. Celle-ci est une analyse scientifique de la Révélation. Et inversement, si l'on s'en tenait uniquement à la vision de S. Thomas, l'on courrait le risque de développer de manière unilatérale l'aspect philosophico-spéculatif de la théologie »¹⁶.

À notre avis, *commencer la théologie morale par une étude de la fin ultime de la vie humaine – qui n'est pas la simple réaffirmation des résultats obtenus par la dogmatique (puisqu'actuellement son étude est réalisée avec une méthode et une optique différentes) – est une exigence indispensable dans le cadre de la perspective « de la première personne » propre à la théologie morale comme science pratique*¹⁷. L'étude de la fin ultime doit être insérée et élaborée de nouveau dans la perspective de l'homme qui, en tant qu'image de Dieu, est un véritable sujet agent, est l'auteur de sa propre conduite¹⁸, et qui, par toutes ses actions, « se conduit lui-même » vers son bien complet et définitif¹⁹. De cette façon, l'on réussit à montrer pourquoi ce que disent les sciences spéculatives à propos de la fin de l'homme correspond à la plénitude de ce qu'il est et de ce qu'il désire. Le sens ultime de l'existence est une réalité qui, dans la perspective morale thomiste de la « première personne », demeure intrinsèquement liée à toutes les autres réalités et structures morales (désirs, vertus, normes, conscience, péché, etc.) qui ne pourraient être correctement comprises sans leur rapport essentiel à la fin²⁰.

12. *Ibid.*, n° 174.

13. *Ibid.*, n° 182. Pour les deux objections précédentes, voir *ibid.*, n° 180-181. L'idée que l'eudémonisme aristotélien puisse être accusé d'ambiguïté ou de perversion égoïste de la question morale fondamentale a été reproposée plus récemment par Wolfhart PANNENBERG, *Fondamenti dell'etica: prospettive filosofico-teologiche*, Giornale di teologia, n° 256, Queriniana, Brescia, 1998. Cf. l'évaluation critique de Martin RHONHEIMER, « Ethik als Aufklärung über die Frage nach dem Guten und die aristotelische "Perversion des ethischen Themas". Anmerkungen zu W. Pannenberg's Aristoteleskritik », *Anthropotes*, vol. 13, n° 1 (1997), p. 211-223 et la réplique de Wolfhart PANNENBERG, « Eine Antwort », *Anthropotes*, vol. 13, n° 2 (1997), p. 485-492.

14. Cf. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, *op. cit.*, nos 175-179.

15. *Ibid.*, n° 180.

16. *Ibid.*, n° 186.

17. Cf. ce qui a été dit dans les sections 1.2.2 et 1.3.3, respectivement p. 13 et p. 27.

18. Cf. *ST*, I-II, prologue.

19. Cf. *ibid.*, q. 1, a. 6.

20. C'est ce qui a été vigoureusement mis en lumière par MACINTYRE, *Après la vertu*, *op. cit.* Cf. aussi Evencio CÓFRECES MERINO et Ramón GARCÍA DE HARO, *Teología moral fundamental: fundamentos de la vida cristiana*, Manuales de teología, n° 26, Eunsa, Pamplona, 1998, p. 119-156. L'on trouvera un panorama utile sur la façon dont la deuxième Partie de la *Summa Theologiae* articule ces éléments à partir de la fin ultime dans Giuseppe ABBÀ, « L'originalità dell'etica della virtù »,

L'histoire de la théologie morale démontre de manière irréfutable que si les fondements dogmatiques mentionnés plus haut ne sont pas insérés et élaborés de nouveau dans la « perspective de la première personne », tout en restant des données dogmatiques incontestées, ils finissent par ne plus jouer aucun rôle dans la théologie morale. La disparition totale ou presque totale du traité sur la fin ultime est une conséquence de cette approche. Cela entraîne un changement de sens des principaux concepts moraux. Ainsi, dans l'« éthique de l'obligation », les hommes sont conçus comme des sujets qui ne se sentent attirés par aucun bien ultime. Ils sont des décideurs autonomes dont la liberté d'indifférence ne respecte la loi morale qu'en raison de l'autorité de Dieu qui l'impose²¹. Le rôle de la raison pratique est de prendre acte des commandements et de se décider à obéir quand la conscience morale a vérifié, après avoir évalué toutes les circonstances, que les commandements sont vraiment contraignants pour moi ici et maintenant²². Entre les exigences éthiques et la fin ultime, il n'existe plus de rapport intrinsèque. C'est la raison pour laquelle les commandements deviennent finalement un donné positif et extrinsèque à l'homme, auquel il y a peu à comprendre et dont on se libère dès que possible. La raison pratique n'est cependant plus compétente pour élaborer un ordre dans les actes de la volonté en vue de la fin ultime tout à la fois connue, désirée par l'homme et due à l'homme²³. Les vertus deviennent superflues de même que le rôle actif de la raison pratique, rôle que les vertus devraient préparer et faciliter au plan intellectuel et affectif ainsi qu'au niveau des dispositions de la personne²⁴.

Il faut donc partir de la considération du rôle que la fin joue dans la vie morale, en commençant par l'expérience éthique naturelle, pour ensuite présenter à nouveau, muni de cet éclairage, l'enseignement chrétien sur le sens ultime de la vie humaine.

2.2 Le bien de la vie humaine prise comme un tout dans l'expérience éthique naturelle

Il arrive souvent qu'une personne en arrive à regarder sa propre vie avec un sentiment de profonde insatisfaction, voire de frustration. Dans le passé, elle n'a peut-être pas fait des choix condamnables du point de vue de la morale normative (elle n'a pas tué, elle n'a pas volé, elle a toujours été fidèle à son mari, etc.), mais elle a quand même cette perception claire que sa vie serait entièrement à refaire. Elle ressent l'amertume de la solitude et perçoit, par exemple, que le choix d'avoir privilégié le travail plutôt que la famille a été un choix profondément erroné. Les meilleures énergies ont été dépensées dans un travail professionnel qui visait surtout la suffisance économique et le passage du temps montre que ce travail a bien peu comblé la personne. En fin de compte, si la personne pouvait

dans *Virtù dell'uomo e responsabilità storica: originalità, nodi critici e prospettive attuali della ricerca etica della virtù*, sous la dir. de Francesco COMPAGNONI et Luigi LORENZETTI, Teologia morale – Studi e testi, n° 7, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1998, p. 142-151.

21. Sur les caractéristiques de l'éthique de l'obligation, voir : *idem*, *Quale impostazione per la filosofia morale*, op. cit., p. 74-103 ; Louis VEREECKE, « L'obligation morale selon Guillaume d'Ockham », dans *De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de Liguori. Études d'histoire de la théologie morale moderne, 1300-1787*, Bibliotheca historica Congregationis SSmi Redemptoris, n° 12, Collegium S. Alfonsi de Urbe, Romae, 1986, p. 149-167 ; Servais-Théodore PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne : sa méthode, son contenu, son histoire*, 5^e éd., Academic Press Fribourg – Cerf, Suisse – Paris, 2012, p. 250-288 & 335.

22. Dans la section 10.3, p. 216, nous verrons comment cette vision a donné lieu dans la théologie catholique à une conception dans laquelle la conscience morale et la loi morale sont vues comme des instances opposées et en un certain sens concurrentielles : ce qui est en faveur de l'une est contre l'autre, et inversement

23. Pour saint Thomas, la raison pratique élabore cet ordre qui constitue précisément l'objet d'étude de la morale : voir THOMAS D'AQUIN, *Commentaire des dix livres de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*, trad. par Yvan PELLETIER, 1999, URL : <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/philosophie/commentaireethiquenicomaque.htm> (désigné ci-après par *In decem libros Ethicorum*), livre I, leçon 1, n°s 2-3 et l'étude de Marco PANERO, *Ordo rationis, virtù e legge: studio sulla morale tomista della "Summa Theologiae"*, Nuova Biblioteca di Scienze Religiose, n° 54, LAS, Roma, 2017.

24. Ce point sera étudié en détail dans le chapitre 7.

revenir en arrière, elle ne cheminerait pas dans la même voie.

La morale classique a considéré que sa tâche principale consistait à éviter ces échecs globaux et irrémédiables et, de manière plus positive et générale, à orienter les principaux choix personnels en vue d'une pleine réussite de la vie humaine. L'aspiration humaine au bien est une aspiration qui suit la raison. Elle est marquée par la même ampleur transcendantale que celle-ci. En d'autres termes, cette aspiration, suivant une caractéristique de la raison, est potentiellement infinie. C'est donc une aspiration qui met en mouvement la raison à la recherche de la vérité sur le bien. Le bien humain, dans toute son ampleur, peut faire l'objet d'une analyse et d'une fondation rationnelle. Cette analyse peut être réalisée en amenant les personnes à un niveau de réflexion où elles envisagent globalement leur vie prise comme un tout, en s'élevant au-dessus des exigences immédiates et peut-être pressantes du moment présent. Il s'agit de réfléchir sur le bien de la vie humaine dans son ensemble. Ce n'est qu'à la lumière de cette réflexion que l'on peut repenser et, le cas échéant, modifier ses priorités et, avec celles-ci, les choix qui doivent être faits²⁵. Cela justifie de mener une analyse de la finalité de l'agir, ce que nous allons brièvement parcourir.

« Tout art et toute investigation, et pareillement toute action et tout choix tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce à quoi toutes choses tendent »²⁶. Cette considération, par laquelle Aristote débute l'*Éthique à Nicomaque*, met en lumière que chaque action, chaque projet opératif humain vise une fin ou un but jugé bon et convenable. En approfondissant dans cette direction, l'on perçoit que les actions humaines individuelles se structurent selon des séquences plus ou moins unitaires, dans lesquelles certaines actions ou certains biens sont ordonnés à d'autres. La réflexion rationnelle requiert que dans la série d'actions ou de biens (fins) ordonnés à d'autres on ne peut pas remonter à l'infini. Il doit exister un bien parfait, un bien désiré et recherché pour lui-même et non en vue d'autre chose, ce que l'on appelle, de manière générique, le bonheur.

Saint Thomas l'explique ainsi : S'agissant « des fins, on peut y trouver une double coordination, celle de l'intention et celle de l'exécution, et dans les deux il doit y avoir un terme premier. Car ce qui est premier dans l'ordre de l'intention, c'est ce qui sert en quelque sorte de principe moteur à l'égard de l'appétit, si bien que, ce principe ôté, l'appétit ne serait mû par rien. En exécution, ce qui est principe, c'est ce qui commence l'opération, et ce principe ôté, personne ne commencerait d'agir. Or, le principe premier dans l'ordre de l'intention, c'est la fin ultime, et le principe de l'exécution, c'est le premier des moyens qui conduisent à la fin. Donc sous aucun rapport il n'est possible de procéder à l'infini ; car s'il n'y avait pas de fin dernière, on ne désirerait rien ; aucune action n'arriverait à son terme, et l'intention de l'agent ne pourrait se reposer. Si d'autre part il n'y avait pas de premier terme dans ce qui conduit à la fin, personne ne commencerait d'agir, et le conseil ne pourrait arriver à une conclusion, mais devrait continuer sans fin. »²⁷.

Cette explication classique peut faire l'objet d'une objection importante. L'expérience semble enseigner qu'il n'existe pas une seule fin ultime ou un seul bien suprême, mais qu'il existe plutôt différentes activités humaines ou différents secteurs d'activités, chacun ayant sa propre fin ultime. Par exemple, l'ensemble des actions que réalise un médecin a pour fin de procurer la santé du malade. En revanche, certaines actions effectuées par le médecin le dimanche ont pour fin de se reposer ou de s'amuser, etc. Ne pourrait-on pas penser que les fins ultimes des différentes activités sont aussi les différentes fins ultimes de l'homme, conçues comme des biens au sommet de chaque domaine de la

25. Sur l'approche de l'éthique classique, voir ANNAS, *The Morality of Happiness*, op. cit. Pour une discussion plus systématique sur le rôle de la fin ultime dans l'agir humain, et donc, dans la réflexion morale, voir : RODRÍGUEZ LUÑO et BELLOCQ MONTANO, *Ética general*, op. cit., p. 85-103 ; RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, op. cit., p. 33-79.

26. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. par Jules TRICOT, nouvelle trad. avec intro., notes et index, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, Paris, 1997, I, 1 : 1094 a 1-3.

27. *ST*, I-II, q. 1, a. 4, c.

vie ?

L'objection disparaît quand on continue à réfléchir. D'une part, l'homme perçoit que certaines activités humaines ont un rôle plutôt instrumental ; d'autres provoquent une satisfaction profonde, mais elles ne satisfont pas toutes les aspirations, parce que l'homme désire également d'autres choses et donc il agit encore. Il ne semble pas que les fins de ces activités puissent être considérées comme des biens voulus absolument pour eux-mêmes. Mais il y a surtout le fait qu'au cours de la vie, les fins ultimes des différentes activités entrent en conflit entre elles : les exigences de travail, qui sont aussi économiques, peuvent entrer en conflit avec les exigences du repos et de la santé, ou avec les soins dus à sa famille, ou enfin avec certaines convictions morales ou religieuses. Face au conflit, il est nécessaire de choisir. Il faut limiter certaines activités pour davantage s'occuper d'autres, etc. Selon quel critère, c'est-à-dire en considération de quel bien, les différentes activités sont-elles ordonnées ? Les critères pour ordonner ces choix présupposent que l'on ait une idée de la place que chaque activité (travail, famille, convictions morales et religieuses, santé, loisirs, etc.) peut apporter à la pleine réussite de sa propre vie, c'est-à-dire à son propre bonheur. C'est là le vrai problème. En effet, le sentiment d'échec ou de frustration dont nous parlions au début de cette section, provient précisément du fait de ne pas avoir su établir l'ordre et les priorités nécessaires entre les différentes activités et biens qui constituent pleinement la vie humaine²⁸.

Une question découle inévitablement de ce qui précède : quelle est la fin ultime ou le bien parfait de la vie humaine prise comme un tout, le bien qui rend la vie digne d'être aimée, sans qu'il ne lui manque rien²⁹ ? C'est la question du bonheur humain, sur ce qui est bon pour l'homme. Cette question ne présuppose pas nécessairement que le bonheur humain doive consister en un seul bien ou en une seule activité, à l'exclusion des autres. Au contraire, l'on considère que la réponse qui sera donnée à cette question permettra de définir *un mode de vie qui soit meilleur que les autres, en entendant par mode de vie le programme ou le critère qui définit quels sont ces biens et selon quelles priorités, mesures et modalités ils doivent être désirés et réalisés* : il s'agit un bien « inclusif » de tous les biens de la vie humaine. L'on peut penser, en définitive, que la réflexion morale nous aidera à comprendre, d'une part, comment une vie heureuse peut être atteinte – la vie épanouissante que nous désirons pour nous et pour toutes les personnes à qui nous voulons du bien –, et, d'autre part, comment peuvent être évités les types de vie qui nous rendent malheureux, misérables et désespérés, les types de vie que nous ne voudrions pas pour nous ou pour ceux que nous aimons.

Bien que *l'analyse rationnelle* ne réussisse pas toujours à justifier rationnellement toutes les préférences possibles entre les différents biens³⁰, elle est cependant en mesure de justifier rationnellement qu'à la lumière de ce qui constitue véritablement le bien ultime de la vie humaine, il faut établir un certain ordre et une certaine proportion entre les différentes activités humaines³¹. *L'analyse rationnelle est notamment en mesure d'identifier certaines formes de régulation rationnelle pour toutes les activités, formes de régulation qui doivent de toute façon être respectées*³². L'on peut ainsi arriver à déterminer quelles sont les vertus propres à la meilleure manière de vivre pour l'homme, même si ces vertus devront ensuite être vécues de manière partiellement différente selon les conditions de vie

28. Sur les différentes objections à l'existence d'une fin ultime de l'agir ou à son rôle dans la morale, outre les textes de la note 25, p. 35, voir Marco PANERO, « Del fine ultimo. Ce n'è ancora bisogno? Riconsiderazione della proposta tomista alla luce delle ciriche contemporanee », *Salesianum*, vol. 82, n° 3 (2020), p. 407-453, qui montre bien que la fin ultime est logiquement nécessaire pour justifier l'agir volontaire, même si cela ne correspond pas toujours à l'expérience psychologique du sujet à chaque décision.

29. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, op. cit., I, 7 : 1096 a 12-1098 b 9.

30. Il ne serait pas possible, par exemple, de justifier de façon abstraite s'il vaut mieux consacrer sa vie à l'étude et à l'enseignement des mathématiques, ou à la pratique d'un sport ou à la musique.

31. Entre le travail professionnel, la famille, la santé, les pratiques religieuses, les loisirs, etc.

32. La justice, par exemple, est un critère qui doit être respecté dans la poursuite de tout profit et de tout bien.

de chacun et les caractéristiques de sa personnalité³³.

Nous avons présenté et évalué dans une autre contribution les réponses que la philosophie a données, au fil des siècles, à la question de la fin ultime de l'homme³⁴. Les réflexions précédentes entendaient seulement définir *la perspective d'analyse dans laquelle s'insère la théologie morale*. Cette perspective retrouve dans la Révélation divine la réponse qui éclaire complètement le problème du sens ultime de la vie humaine. Ce cadre fournit aussi un critère pour établir les priorités personnelles et orienter de manière concrète les choix les plus importants de la vie.

2.3 La sainteté, plénitude de la filiation divine du chrétien, comme fin ultime de la vie humaine

La question à laquelle il faut maintenant répondre est plus ou moins la suivante : selon la foi chrétienne, existe-t-il une activité humaine ou, au moins, un programme ou un type de vie qui soit désirable en lui-même et non en vue d'autre chose ? Il ne suffit pas de répéter les données dogmatiques précédemment évoquées. Il serait peu utile de répéter que le monde et l'homme ont été créés pour la gloire de Dieu ou que l'homme est appelé à la vision de Dieu, si cela n'était pas dit de telle manière que l'homme, en tant que sujet agissant qui réfléchit sur sa propre vie de manière globale, puisse en tirer des indications au niveau de l'agir. Parler de la vision de Dieu comme fin ultime de l'homme signifie-t-il que les chrétiens doivent abandonner toutes les activités quotidiennes et se retirer dans le désert à la recherche de la contemplation ? Ou que la vie présente est comme un jeu d'enfant où nous devons suivre certaines règles pour gagner et ainsi atteindre, dans l'au-delà, la vision de Dieu ? Ou bien notre fin, tout en étant pleinement accessible seulement dans l'autre vie, peut-elle être également atteinte dans celle-ci, de manière imparfaite et inchoative, pourvu que nos activités terrestres soient ordonnées et organisées d'une certaine manière et avec un certain esprit ?

Parmi les différentes réponses que l'on peut trouver dans l'Écriture Sainte et dans la tradition morale catholique, il nous semble que *le concept de sainteté est celui qui peut fonder le mieux une réponse structurée à notre question*. Nous pouvons nous inspirer de la *Lettre aux Éphésiens* qui contient l'une des formules récapitulative les plus complètes. Dieu le Père « nous a choisis en lui [dans le Christ], dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour, déterminant d'avance que nous serions pour Lui des fils adoptifs par Jésus Christ. Tel fut le bon plaisir de sa volonté, à la louange de gloire de sa grâce, dont Il nous a gratifiés dans le Bien-Aimé »³⁵. De ces paroles, et en restant toujours sur le plan moral, nous pouvons tirer la conclusion que *l'aspiration au bien absolu est thématifiée et vécue par le chrétien comme une aspiration à la sainteté – entendue comme la plénitude de la filiation divine – qui se réalise dans cette vie à la suite du Christ et par son imitation*. En tant que fils de Dieu, le chrétien est appelé à être déjà dans ce monde « alter Christus, ipse Christus »³⁶, dans une parfaite obéissance à la volonté du Père, en vivant selon les vertus que le

33. Par exemple, la *manière* de vivre la chasteté n'est pas la même pour un prêtre, pour une personne mariée ou pour un adolescent non marié, même si le critère général est le même.

34. Cf. RODRÍGUEZ LUÑO et BELLOCO MONTANO, *Ética general*, *op. cit.*, p. 105-131.

35. Ep 1, 4-6.

36. La sainteté comme plénitude de la filiation divine et l'appel qui s'ensuit à être « alter Christus, ipse Christus » sont des concepts fortement soulignés par saint Josémaría Escrivá : voir Fernando OCÁRIZ BRAÑA, « Vocazione alla santità in Cristo e nella Chiesa », dans *Santità e mondo: atti del Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá, Roma, 12-14 ottobre 1993*, sous la dir. de Manuel BELDA et ATENEO ROMANO DELLA SANTA CROCE, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1994, p. 29 et, dans le même volume, la vaste étude de Alejandro ARANDA, « Il cristiano, "alter Christus", "ipse Christus" », dans *Santità e mondo: atti del Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá, Roma, 12-14 ottobre 1993*, sous la dir. de Manuel BELDA et ATENEO ROMANO DELLA SANTA CROCE, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1994, p. 101-147 ; Ernst BURKHART et Javier LÓPEZ DÍAZ, *Vita quotidiana e*

Christ a enseignées par sa vie et par ses paroles. Ces vertus nous sont gratuitement données par la grâce baptismale sous forme d'un petit germe destiné à grandir.

*Le concept de sainteté chrétienne contient une analogie de sens riche et complexe*³⁷. Quoi qu'il en soit, il est approprié pour désigner la fin des aspirations du chrétien. Cependant, alors que dans sa pleine réalisation il représente une activité unitaire unique (la vision directe de Dieu dans la gloire), dans sa réalisation terrestre il implique un programme global de vie et donc un ensemble de critères de régulation des activités humaines (les vertus). Cela ne veut pas dire que toutes les règles morales peuvent être déduites analytiquement de la seule notion de sainteté chrétienne. Il convient de rappeler que le concept de sainteté s'insère dans l'analyse née de la question sur le bien de la vie humaine dans son intégralité et non de la recherche d'un caractère normatif suscité par une situation concrète et difficile à résoudre. La sainteté est la fin qui donne un sens à la vie chrétienne. Le problème de la règle vient après et nous l'étudierons plus loin³⁸.

Nous commençons donc l'étude détaillée des significations de la sainteté chrétienne.

2.3.1 La sainteté dans l'enseignement biblique

2.3.1.1 Ancien Testament

La sainteté dans l'Ancien Testament est centrée sur la sainteté de Dieu : « Point de Saint comme le Seigneur »³⁹ ; d'ailleurs, la sainteté constitue la caractéristique propre de l'être divin⁴⁰. Le mot hébreu (*qadosh*), qui exprime le concept de sainteté, provient d'une racine qui signifie couper, séparer : Dieu est saint par sa séparation radicale et par sa transcendance⁴¹. Mais cela ne signifie pas que la sainteté divine soit figée : elle se manifeste dynamiquement dans toutes ses œuvres, et principalement dans sa volonté de sauver l'homme, à partir du peuple d'Israël qui s'étonne d'avoir un Dieu si proche de lui⁴². Si toutes les créatures reflètent d'une certaine manière la sainteté de Dieu, l'homme est sollicité dans sa liberté par le commandement de *vivre* selon le modèle de la sainteté divine : « Soyez saints, car moi, le Seigneur votre Dieu, je suis saint »⁴³. En outre, l'Ancien Testament met en valeur les différents aspects de la sainteté : les prophètes soulignent surtout son caractère sotériologique dans la mesure où il révèle l'amour de Dieu, indique aux hommes leurs péchés et les en libère⁴⁴. Dans la littérature sacerdotale, mais pas seulement dans celle-ci, la sainteté est mise en relation avec le culte : le lieu où se manifeste le Seigneur, le temple, les prêtres, le sabbat et les jours de fête sont saints⁴⁵ ; Israël, en tant que peuple élu et séparé des autres peuples par le fait d'appartenir à Dieu, est un peuple saint⁴⁶. Par ailleurs, les livres sapientiaux joignent la sainteté à la sagesse qui est comme une lumière qui vient du Seigneur pour guider les saints⁴⁷.

santità nell'insegnamento di San Josemaría Escrivá: studio di teologia spirituale, trad. par Paolo GALEOTTI et Vittorio VARVARO, vol. 2, Pontificia Academia Theologica – Itineraria, n° 13/B, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2018.

37. Voir, par exemple, les entrées « sanctification », « sainteté » et « saint(s) » dans la table analytique du *CEC*.

38. Cf. les chapitres 7, 8 et 9. Le concept de sainteté chrétienne n'a pas non plus la prétention d'expliquer la genèse de la distinction générale entre bien et mal. Celle-ci est une distinction que l'homme possède avant d'entrer en contact avec la Révélation, bien qu'elle puisse être développée sur la base de la Révélation. Cf. la section 1.1.3, p. 10 et, plus en avant, la section 8.1.3, p. 167.

39. 1 S 2, 2.

40. Cf. Is 6, 3.

41. Cf. Si 43, 27-32 ; Ez 1, 26-28.

42. Cf. Dt 4, 7.

43. Lv 19, 2. Cf. Es 22, 30 ; Lv 11, 44 ; Nb 15, 40 ; Ps 17, 24-27.

44. Cf. Jos 24, 19 ; Is 12, 2.6 ; 30, 15 ; 43, 3 ; 49, 7 ; Os 11, 1-4.8-9 ; So 3, 9-15.

45. Cf. Ex 3, 5 ; 35, 2 ; Lv 21, 8 ; 23, 4 ; Jos 5, 15 ; Ne 8, 11 ; Ps 64, 5.

46. Cf. Ex 19, 6 ; Lv 20, 26 ; Dt 7, 6 ; 14, 21 ; 26, 19 ; 28, 9.

47. Cf. Pr 9, 10 ; Sg 7, 27 ; 9, 4.9-18 ; 10, 10.

2.3.1.2 Nouveau Testament

Dans le Nouveau Testament, le concept de sainteté a un champ sémantique très large⁴⁸. Nous nous limitons ici à mentionner qu'il y a des passages où ce concept est employé dans un sens qui reflète l'usage prédominant dans l'Ancien Testament. Ainsi sont dits saints le nom de Dieu⁴⁹, son alliance⁵⁰, le fait de le suivre⁵¹, les anges⁵², les prophètes⁵³, les Écritures⁵⁴, la loi⁵⁵, etc. Mais ce qui semble le plus caractéristique du Nouveau Testament est que *la sainteté apparaît liée à l'Esprit Saint qui, en tant que don de l'ère messianique, conduit le croyant à une participation à la sainteté de Dieu jusqu'alors impensable*. Elle le rend capable d'accomplir le commandement d'être saint qui restait presque hors de portée pour l'homme comme le montre l'histoire d'Israël. Dans cette optique, en laissant l'analyse lexicale et en prenant une perspective de théologie morale systématique, l'on peut distinguer trois dimensions qui composent ensemble la notion de « sainteté » en tant que fin ultime de la vie : 1. La sainteté ontologique initiale ; 2. La vie éternelle comme accomplissement eschatologique de la sainteté chrétienne. Elle constitue le développement complet et définitif de la sainteté initiale ; 3. La sainteté morale et spirituelle, chemin qui va de la sainteté initiale à la vie éternelle, mais qui représente déjà une certaine participation inchoative à la vie éternelle.

2.3.2 Le don divin de la sainteté initiale

De même que dans l'Ancien Testament la sainteté était la participation à la sainteté du Seigneur, dans le Nouveau Testament Jésus, en tant que Saint de Dieu, fait participer à sa sainteté l'Église et les chrétiens. Ces derniers sont sanctifiés en Jésus-Christ par leur identification avec Lui et par le bain de la régénération en l'Esprit Saint⁵⁶. Les chrétiens s'appellent eux-mêmes « les saints ». Saint Paul se réfère aux fidèles de Corinthe comme « à ceux qui ont été sanctifiés dans le Christ Jésus »⁵⁷. Cette acception de la sainteté, au moins dans un sens direct, n'a pas de signification morale et est employée avec un sens analogue dans d'autres expressions telles que « les parfaits »⁵⁸, les saints « par vocation »⁵⁹, « les élus »⁶⁰ ou « les croyants »⁶¹. Cette acception met plutôt en lumière le don de la sainteté initiale reçu par ceux qui ont accueilli la foi et reçu le baptême. Les chrétiens ont été purifiés, sanctifiés par la grâce – principe ontologique formel de la vie des fidèles – et ornés des vertus chrétiennes. Guidés par l'Esprit Saint⁶², ils ont reçu une première configuration avec le Christ, devenant fils de Dieu⁶³ et participants de la nature divine⁶⁴.

Selon cette acception, la sainteté n'est pas le fin ultime de la vie humaine, mais plutôt le don

48. Une étude complète devrait examiner dans les écrits néotestamentaires l'utilisation de termes tels que *hágios* (saint, sacré), *haghiazô* (sanctifier), *haghiasmós*, *haghiôtês* et *haghiosynê* (sainteté), *hieróthytos* (consacré), *hósios* (saint), *hosiôtês* (sainteté) et *anósios* (non saint).

49. Cf. Lc 1, 49.

50. Cf. Lc 1, 72.

51. Cf. Ep 1, 18 ; Col 1, 12 ; Ap 18, 20.

52. Cf. Mc 8, 38 ; Lc 9, 26 ; Ac 10, 22.

53. Cf. Lc 1, 70

54. Cf. Rm 1, 2.

55. Cf. Rm 7, 12.

56. Cf. Lc 4, 34 ; Jn 6, 69 ; 1 Co 6, 11 ; Tt 3, 5 ; 1 P 2, 4.9.

57. 1 Cor 1, 2. Cf. 1 Co 6, 1-2.11.

58. Cf. 1 Co 2, 6 ; Ph 3, 15.

59. Cf. Rm 1, 7 ; 8, 28 ; Ep 4, 1.

60. Cf. Ep 1, 11 ; Col 3, 12.

61. Cf. Rm 1, 16 ; 2 Th 1, 10.

62. Cf. Rm 8, 14 ; Ga 5, 18.

63. Cf. Jn 1, 12-13 ; Rm 8, 14-17.

64. Cf. 2 P 1, 3-4.

divin initial qui rend possible et nécessaire à l'homme de tendre vers la sainteté entendue dans les deux autres sens expliqués plus loin. Elle constitue pourtant une dimension essentielle : la sainteté chrétienne n'est pas seulement l'œuvre de l'homme, elle est avant tout *reçue*, et son développement dans la vie est en correspondance avec ce don.

2.3.3 L'accomplissement eschatologique de la sainteté chrétienne

Le don divin reçu par les fidèles (la filiation divine, la grâce, les vertus chrétiennes) peut être comparé à « un grain de moutarde » destiné à croître et à devenir un arbre ou encore au levain qui fait fermenter la farine⁶⁵. *La Révélation présente le but ultime que vise ce développement en des termes eschatologiques*. Elle recourt à différents concepts qui sont complémentaires entre eux, car il n'est pas possible de décrire avec exactitude une réalité qui dépasse toutes les catégories terrestres. Nous étudions les principaux ci-dessous.

2.3.3.1 La vie éternelle

La « vie éternelle », dont nous professons l'existence dans le symbole de la foi, représente l'accomplissement eschatologique de la sainteté chrétienne. Les fidèles qui jouissent de la vision de Dieu dans la vie éternelle sont appelés « saints »⁶⁶. Ainsi, l'Église proclame solennellement « saints » ceux qui « ont pratiqué héroïquement les vertus et vécu dans la fidélité à la grâce de Dieu » et elle les propose à notre vénération comme modèles et intercesseurs⁶⁷.

Dans les écrits néotestamentaires, bien qu'avec différentes nuances, *la vie éternelle est également présentée comme le but, l'accomplissement ou le couronnement d'une vie qui a déjà commencé dans ce monde – la vie des enfants de Dieu – et qui a des exigences éthiques précises*. Dans les synoptiques, la vie éternelle est promise à ceux qui auront certaines attitudes à l'égard du prochain et des biens terrestres : « Heureux ceux qui ont une âme de pauvre, car le Royaume des Cieux est à eux. [...] Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu »⁶⁸. Dans le *quatrième Évangile*, l'on parle parfois de la vie éternelle comme de quelque chose qui a déjà commencé : la vie éternelle consiste à appartenir au Christ par la foi, l'amour et l'observance des commandements⁶⁹. Elle est possédée d'une certaine manière par ceux qui mangent le pain de vie⁷⁰. Mais surtout, *elle apparaît liée à la résurrection promise par Christ*⁷¹, *et sa nature est exprimée en termes de connaissance* : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ »⁷². La vie éternelle est le but ultime de la mission du Christ : « Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne se perde pas, mais ait la vie éternelle »⁷³.

La nature de la vie éternelle en termes de connaissance se trouve également dans la *première lettre de saint Jean*⁷⁴ et chez saint Paul⁷⁵. Les deux hagiographes enseignent que la vie éternelle sera

65. Cf. Lc 13, 19-21.

66. Cf. Ap 20, 6.

67. Cf. : *Lumen gentium*, n^{os} 48-50 ; CEC, n^o 828.

68. Mt 5, 3.8.

69. Cf. Jn 3, 15-18 ; 8, 12 ; 12, 50.

70. Jn 6, 51.58.

71. Cf. Jn 5, 27-29 ; 6, 39-40 ; 11, 25-26.

72. Jn 17, 3.

73. Jn 3, 16.

74. « Voyez quelle manifestation d'amour le Père nous a donnée pour que nous soyons appelés enfants de Dieu. Et nous le sommes ! Si le monde ne nous connaît pas, c'est qu'il ne l'a pas connu. Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jn 3, 1-2).

75. « Car nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. À présent, je connais d'une

la pleine manifestation de la vie des enfants de Dieu. Chez saint Paul, l'idée d'héritage est liée à la filiation divine ; la réception de l'Esprit du Fils montre que nous sommes vraiment fils : « Aussi n'es-tu plus esclave mais fils ; fils, et donc héritier de par Dieu »⁷⁶. La condition filiale implique de marcher selon l'Esprit, sans se laisser entraîner par les désirs de la chair. « Or on sait bien tout ce que produit la chair : fornication, impureté, débauche, idolâtrie, magie, haines, discorde, jalousie, emportements, disputes, dissensions, scissions, sentiments d'envie, orgies, ripailles et choses semblables – et je vous préviens, comme je l'ai déjà fait, que ceux qui commettent ces fautes-là *n'hériteront pas* du Royaume de Dieu »⁷⁷.

Aujourd'hui, beaucoup de gens ne considèrent pas la « vie éternelle » proposée par la religion chrétienne comme quelque chose de désirable : « Ils ne veulent nullement la vie éternelle, mais la vie présente, et la foi en la vie éternelle semble, dans ce but, plutôt un obstacle. Continuer à vivre éternellement – sans fin – apparaît plus comme une condamnation que comme un don. Bien sûr, on voudrait renvoyer la mort le plus loin possible. Mais vivre toujours, sans fin – en définitive, cela peut être seulement ennuyeux et en fin de compte insupportable »⁷⁸. Benoît XVI reconnaît que le terme « vie éternelle » est certainement insuffisant et peut créer la confusion. Et pourtant il cherche à donner un nom à cette réalité vers laquelle nous tendons tous nécessairement, « la vie elle-même, la vraie vie, qui ne finisse pas par être atteinte par la mort » et à laquelle la foi nous assure que nous pouvons parvenir. « Nous pouvons seulement chercher à sortir par la pensée de la temporalité dont nous sommes prisonniers et en quelque sorte prévoir que l'éternité n'est pas une succession continue des jours du calendrier, mais quelque chose comme le moment rempli de satisfaction, dans lequel la totalité nous embrasse et dans lequel nous embrassons la totalité. Il s'agirait du moment de l'immersion dans l'océan de l'amour infini, dans lequel le temps – l'avant et l'après – n'existe plus. Nous pouvons seulement chercher à penser que ce moment est la vie au sens plénier, une immersion toujours nouvelle dans l'immensité de l'être, tandis que nous sommes simplement comblés de joie »⁷⁹.

2.3.3.2 Le Royaume de Dieu

Dans les synoptiques principalement, *le Royaume de Dieu (en Mc et Lc) et le Royaume des cieux ou le Royaume du Père (en Mt) expriment le caractère eschatologique et en même temps immanent de la sainteté chrétienne* (« eschatologie en cours de réalisation », selon la formule de J. Jeremias). Le Royaume de Dieu est une réalité future et c'est aussi une réalité présente, qui s'approche, qui vient et qui fait irruption dans notre vie. « La particularité de l'annonce de Jésus est qu'au moment de sa manifestation et dans son œuvre, cette annonce fait déjà apparaître la seigneurie de Dieu (Lc 11, 20 ; Mt 12, 28) et pourtant elle est encore en attente de sa forme achevée (comme « royaume » de Dieu). Les paraboles du banquet de fête et du banquet nuptial (Lc 12, 38 ; Mt 8, 11 ; Lc 14, 16-24 ; Mt 22, 2-10), de la moisson (paraboles de la croissance), la prière du Notre Père « Que ton royaume vienne ! » (Lc 11, 2 ; Mt 6, 10) ainsi que la certitude de Jésus à la veille de sa mort (Mc 14, 25 et par.) sont des allusions à cette particularité. Jésus a annoncé l'avènement de la Seigneurie de Dieu pour l'avenir immédiat (elle s'est « approchée »), mais sans en fixer exactement le terme »⁸⁰.

manière partielle ; mais alors je connaîtrai comme je suis connu » (1 Co 13, 12).

76. Ga 4, 7. En réalité, l'idée d'héritage est également présente dans *l'Évangile de saint Marc*. La question du jeune homme riche est ainsi formulée : « Bon maître, que dois-je faire pour avoir en héritage (*kléronomésô*) la vie éternelle ? » (Mc 10, 17). *Kléronomésô* signifie hériter.

77. Ga 5, 19-21. Cf. Rm 2, 7.

78. BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Spe Salvi*, 30 nov. 2007, URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html, n° 10.

79. *Ibid.*, n° 12.

80. Rudolf SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. Da Gesù alla chiesa primitiva*, sous la dir. de Francesco TOMASONI, trad. par Angilletta PANINI, Nuova ed., vol. 1, Commentario teologico del Nuovo Testamento – Supplementi, Paideia, Brescia, 1989, p. 35.

La principale dimension de l'annonce du Royaume des cieux est sans aucun doute la dimension eschatologique : la participation au futur Royaume de Dieu. Une telle participation est considérée comme un don de Dieu⁸¹, que l'homme peut recevoir seulement comme un enfant⁸². En ce sens, le Royaume de Dieu est la vie éternelle et les deux expressions sont utilisées indistinctement : « Si ton pied est pour toi une occasion de péché, coupe-le : mieux vaut pour toi entrer estropié dans la Vie que d'être jeté avec tes deux pieds dans la géhenne. Et si ton œil est pour toi une occasion de péché, arrache-le : mieux vaut pour toi entrer borgne dans le Royaume de Dieu que d'être jeté avec tes deux yeux dans la géhenne »⁸³. L'idée d'« entrer dans le Royaume de Dieu » est fréquemment utilisée⁸⁴ et les conditions pour entrer dans le Royaume sont les mêmes que celles requises pour « entrer dans la vie » ou pour « hériter de la vie ».

Le Royaume de Dieu est aussi le Royaume du Christ⁸⁵. Il est lié à la personne de Jésus. La position prise à l'égard de Jésus et de ses paroles détermine la position dans laquelle l'homme se trouvera à la fin de ses jours : « Quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, moi aussi je me déclarerai pour lui devant mon Père qui est dans les cieux ; mais celui qui m'aura renié devant les hommes, à mon tour je le renierai devant mon Père qui est dans les cieux »⁸⁶. La réalisation du Royaume de Dieu a commencé par la prédication de Jésus et la réponse positive à l'appel du Christ – la suite du Christ – est le chemin pour entrer dans le Royaume. *Rendre présent l'appel du Christ à tous les hommes constitue la mission de l'Église.*

Sur terre, l'Église est le commencement et le germe du Royaume de Dieu. « Le Christ, pour accomplir la volonté du Père, inaugura le Royaume des cieux sur la terre, tout en nous révélant son mystère et, par son obéissance, effectua la rédemption. L'Église, qui est le règne de Dieu déjà mystérieusement présent, opère dans le monde, par la vertu de Dieu, sa croissance visible. [...] Aussi l'Église, pourvue des dons de son fondateur, et fidèlement appliquée à garder ses préceptes de charité, d'humilité et d'abnégation, reçoit mission d'annoncer le Royaume du Christ et de Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations, formant de ce Royaume le germe et le commencement sur la terre. Cependant, tandis que peu à peu elle s'accroît, elle-même aspire à l'achèvement de ce Royaume, espérant de toutes ses forces et appelant de ses vœux l'heure où elle sera, dans la gloire, réunie à son Roi »⁸⁷.

L'Église est donc le sacrement universel du salut et de la sainteté⁸⁸ : « Le bon vouloir de Dieu a été que les hommes ne reçoivent pas la sanctification et le salut séparément, hors de tout lien mutuel ; il a voulu en faire un peuple qui le connaîtrait selon la vérité et le servirait dans la sainteté »⁸⁹. La sainteté est un engagement personnel, mais non individualiste. Puisqu'elle est participation à la vie trinitaire en Jésus, elle se réalise dans l'Église qui est le Corps mystique du Christ. C'est en effet dans l'Église que, par la grâce, nous obtenons la sainteté. Ainsi, toutes ses activités s'orientent vers la glorification de Dieu dans le Christ et la sanctification des hommes comme vers sa fin⁹⁰. De là découle le caractère ecclésial de la vie chrétienne et, par conséquent, son étude systématique, c'est-à-dire la théologie morale. *Il convient de souligner fortement le rôle nécessaire de l'Église dans le développement correct de la théologie morale*⁹¹.

81. Cf. Lc 12, 32.

82. Cf. Mc 10, 15.

83. Mc 9, 45-47.

84. Cf. Mt 5, 20 ; 7, 21 ; 18, 3 ; 23, 13 ; 25, 10.

85. Cf. Lc 22, 29-30 ; Ep 5, 5.

86. Mt 10, 32-33. Cf. Mt 7, 22-23.

87. *Lumen gentium*, n° 3 & 5.

88. Cf. : *ibid.*, n° 48 ; *Ad gentes*, n° 1 & 5 ; *Gaudium et spes*, n° 43, etc.

89. *Lumen gentium*, n° 9.

90. Cf. CONCILE VATICAN II, *Constitution sur la sainte liturgie Sacrosanctum Concilium*, 4 déc. 1963, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_fr.html (désigné ci-après par *Sacrosanctum Concilium*), n° 10 ; *Lumen gentium*, n° 48 ; *CEC*, n° 824, 1877 & 2030.

91. Ce rôle est souligné à plusieurs reprises dans ce livre. Cf. les sections 1.1.2 et 1.3.1, respectivement p. 8 et p. 18 ; la

2.3.3.3 La maison du Père

L'idée de « maison du Père » met particulièrement en lumière que la sainteté définitive est la plénitude et le terme de la vie des fils de Dieu qui s'exprime dans l'attitude de complète docilité envers la volonté paternelle comme le Christ l'a manifesté. « Dans la maison de mon Père, il y a de nombreuses demeures ; sinon, je vous l'aurais dit ; je vais vous préparer une place. Et quand je serai allé et que je vous aurai préparé une place, à nouveau je viendrai et je vous prendrai près de moi, afin que, là où je suis, vous aussi, vous soyez. Et du lieu où je vais, vous savez le chemin »⁹². La maison du Père est le lieu de la demeure définitive des fidèles avec Jésus auprès du Père.

2.3.3.4 La pleine participation à la sainteté de Dieu

*La participation à la sainteté de Dieu relie également la situation actuelle des fidèles et son développement eschatologique, en ajoutant la perspective de l'imitation de Dieu déjà présente dans l'Ancien Testament. Mais elle est maintenant rendue pleinement possible par le don de la grâce⁹³. La première lettre de Pierre met en garde : « L'intelligence en éveil, parfaitement sensée, espérez pleinement en la grâce qui doit vous être apportée par la Révélation de Jésus Christ. En enfants obéissants, ne vous laissez pas modeler par vos passions de jadis, du temps de votre ignorance. Mais, à l'exemple du Saint qui vous a appelés, devenez saints, vous aussi, dans toute votre conduite, selon qu'il est écrit : *Vous serez saints, parce que moi, je suis saint* »⁹⁴. Ces paroles entendent renforcer l'espérance, purifier le désir de tout égoïsme et montrer que la conduite chrétienne doit être une conduite de sainteté, la seule qui nous permettra effectivement l'union avec Dieu, le Saint, à laquelle nous avons été appelés. S'établit ainsi un lien intime entre sainteté et gloire, dans un double sens : ascendant et descendant. En effet, *Dieu communique sa gloire à l'homme en l'appelant à participer à la sainteté divine*⁹⁵ et *l'homme cherche la gloire de Dieu en répondant à la grâce divine par une conduite sainte, car Dieu est « glorifié dans ses saints »*⁹⁶.*

2.3.3.5 La sainteté comme bien ultime de la vie humaine

*Les concepts de vie éternelle, de Royaume de Dieu, de maison du Père, de sainteté et d'autres semblables, qu'il s'agisse de leur première annonce ou de leur rappel à l'adresse des fidèles exposés à la tiédeur ou à la tentation, entendent éclairer la vie morale chrétienne à la lumière de ce qui constitue son bien global et définitif. Par cet appel, les fidèles sont exhortés à l'engagement moral et à la vigilance : « Veillez donc, car vous ne savez pas quand le maître de la maison va venir, le soir, à minuit, au chant du coq ou le matin, de peur que, venant à l'improviste, il ne vous trouve endormis. Et ce que je vous dis à vous, je le dis à tous : veillez ! »⁹⁷. *Veiller, c'est ordonner encore une fois le désir vers ce qui est véritablement et définitivement bon – la communion de connaissance et d'amour avec Dieu – et, par conséquent, reconsidérer dans cette perspective ses propres appréciations et ses propres choix, de manière décisive et radicale si nécessaire.**

Jésus l'enseigne ainsi : « Si ta main est pour toi une occasion de péché, coupe-la : mieux vaut pour toi entrer manchot dans la Vie que de t'en aller avec tes deux mains dans la géhenne, dans le feu qui ne s'éteint pas »⁹⁸. C'est à la lumière de l'accomplissement eschatologique de la vie que

section 9.2, p. 202, etc.

92. Jn 14, 2-4.

93. Cf. la section 2.3.1, p. 38.

94. 1 P 1, 13-16.

95. Cf. 1 P 1, 3-7 et CEC, n° 2809.

96. 1 Th 1, 10.

97. Mc 13, 35-37.

98. Mc 9, 43.

peut être examiné avec sagesse la valeur de la « main », ainsi que du « pied » et de « l'œil » dont il est question aux versets suivants. L'intendant infidèle⁹⁹ est loué par son maître « d'avoir agi de façon avisée (*phronímôs*) »¹⁰⁰, c'est-à-dire d'avoir su penser prudemment au moment où lui serait retirée l'intendance, lorsqu'il ne lui serait plus possible de négocier avec les dons reçus. Au contraire, il est reproché à l'homme riche d'avoir profité de ses biens en pensant seulement à la vie présente et non à la vie future : « Mais Dieu lui dit : Insensé (*aphrôn*), cette nuit même, on va te redemander ton âme. Et ce que tu as amassé, qui l'aura ? »¹⁰¹. *La réflexion sur sa propre vie et sur ses choix à la lumière de l'accomplissement eschatologique, ainsi que l'insuffisance d'une telle réflexion, déterminent la prudence et la folie dans l'usage des biens reçus.* À cet égard, dans la parabole du fils prodigue, la coïncidence entre l'éloignement de la maison du père et le gaspillage de la part d'héritage reçue « en vivant dans l'inconduite »¹⁰² est significative. La pensée et le désir de la demeure définitive dans la maison du Père opèrent en revanche la purification du cœur, qui se sent ainsi libéré des sollicitations pressantes des biens terrestres.

2.3.4 La sainteté morale

La conduite sainte illustrée dans les passages bibliques cités ci-dessus est précisément la *sainteté morale*. Elle constitue le développement de la sainteté initiale par l'agir bon et excellent qui vise à son accomplissement eschatologique. La sainteté morale est la sainteté de l'agir¹⁰³. Le développement, par l'agir, de la condition de fils de Dieu reçue par la foi et par le baptême, met en œuvre, par analogie, un principe métaphysique général qui concerne tout être vivant et en particulier l'homme : l'agir implique un développement et un achèvement de son propre être qui procède de son être même.

De ce point de vue, l'on peut considérer à juste titre qu'à travers les bonnes œuvres – déjà sur le plan de l'éthique naturelle – nous parvenons à une plus grande ressemblance avec le Seigneur : « Dieu dit : Faisons l'homme à notre image et ressemblance. Ensuite il ajoute : Et Dieu fit l'homme, à l'image de Dieu il le fit, mâle et femelle il les fit, et il les bénit. Il dit alors : À l'image de Dieu il le fit, et il se tut sur la ressemblance : cela indique seulement que l'homme a reçu la dignité de l'image dans sa première création, mais que la perfection de la ressemblance lui est réservée pour la consommation. C'est dire qu'il devait se la procurer lui-même par l'effort de son activité propre en imitant Dieu : la possibilité de cette perfection qui lui était donnée dès le début par la dignité de l'image, il devait à la fin, en accomplissant les œuvres, la réaliser lui-même en ressemblance parfaite »¹⁰⁴. L'on voit ainsi – avec la terminologie utilisée par Origène et par certains Pères – que la possibilité de parvenir, dans la consommation, à la *ressemblance* avec Dieu, provient du fait d'être créé à son *image* : la sainteté, comme tout bien, procède du Créateur en tant qu'il donne à l'être la capacité d'agir, fournit l'aide nécessaire à l'action elle-même, et indique à l'homme sa fin ultime transcendante¹⁰⁵.

Ce que Dieu a voulu pour la création des êtres spirituels, c'est qu'ils atteignent leur plénitude propre non pas passivement, mais en tant que participants à l'œuvre divine. Il est particulièrement

99. Cf. Lc 16, 1-8.

100. Lc 16, 8.

101. Lc 12, 20.

102. Lc 15, 13. Cf. aussi le commentaire de JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Dives in Misericordia*, 30 nov. 1980, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html, n° 5.

103. Sur ce thème, voir Enrique COLOM, « L'agire morale, cammino di santità. Riflessioni attorno all'enciclica Veritatis splendor », *Annales theologici*, vol. 7, n° 2 (1993), p. 281-322.

104. ORIGÈNE, *Traité des principes III : Livres III et IV*, trad. par Henri CROUZEL et Manlio SIMONETTI, Sources chrétiennes, n° 268, Cerf, Paris, 1980, III, 6, 1, p. 237.

105. Cf. : Jn 3, 3.27 ; Ac 17, 25-28 ; Jc 1, 17 ; ST, I, q. 22, a. 1 ; THOMAS D'AQUIN, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, Marietti, Taurini – Romae, 1950, VII, lectio 4, n° 733 (traduction française : THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur « Les Noms Divins » de Denys le Mystique*, trad. par Serge PRONOVOST, 2017, URL : <http://docteurange.free.fr/bibliotheque/opuscules/85CommentaireNomsDivinsSaintDenis.htm>).

important de comprendre que ce plan divin est intrinsèque à l'acte créateur. Par conséquent, il fait partie du noyau le plus intime de chaque personne : on peut dire ainsi que l'être, en tant qu'être humain, requiert le comportement moral et que l'agir de l'homme n'est rien d'autre qu'un déploiement de son être. Ainsi, il existe un lien intime et indissociable entre personne humaine, perfection à atteindre et acte humain ou moral.

Il n'est pas nécessaire de procéder maintenant à une analyse détaillée des exigences éthiques de la sainteté chrétienne. Pour le moment, il est seulement intéressant d'en faire une description générale de manière à rendre compréhensible ce que signifie que *la sanctification ou sainteté morale constitue la fin ultime prochaine de la vie humaine*. Cela signifie que la sainteté morale est, à la lumière de la Révélation, le seul type de vie qu'il soit raisonnable de vouloir en lui-même et qui ne soit subordonné à aucun autre bien ou aucune autre exigence terrestre. La sanctification est uniquement ordonnée à la communion définitive avec Dieu dans la vie éternelle et, en dernière analyse, à la gloire de Dieu, fin ultime absolue de l'homme.

D'un point de vue matériel, la sainteté morale n'est pas une activité particulière que l'on peut être placer à côté des autres. *La sainteté morale est à rechercher et à atteindre par et dans la réalisation des activités normales de l'homme* : travail professionnel, vie familiale, activités sociales et politiques, devoirs religieux, repos et loisirs, etc. D'un point de vue formel, elle est constituée de principes qui inspirent et finalisent ces activités – surtout la charité – et dans la manière dont elles sont réalisées. Autrement dit, elle consiste en des critères qui régulent aussi bien ces activités que les biens qu'elles réalisent ou atteignent. *La sainteté morale est un type de vie ou, si l'on préfère, un mode de vie, mais qui admet de multiples modalités de réalisation pratique*. Différents sont la manière et le contenu de la sainteté morale à laquelle est appelé un fidèle laïc marié ou un fidèle laïc célibataire sont, au moins partiellement, différents. Et la vie de ces deux laïcs est et doit être différente, à bien des égards, de celle d'un prêtre ou d'un membre d'une congrégation religieuse, etc.

Ce qui est commun à tous, c'est que *la sainteté chrétienne consiste dans tous les cas à imiter et à suivre le Christ, en se configurant toujours davantage à Lui, jusqu'à arriver à la plénitude de la charité*, qui est l'essence de la perfection chrétienne¹⁰⁶. Il convient de répéter qu'il n'existe pas une unique forme concrète ou une forme concrète privilégiée de suivre le Christ : *suivre le Christ, c'est faire en sorte que les vertus théologiques et les vertus morales – les vertus pratiquées ou enseignées par le Christ – soient respectivement l'inspiration profonde et les critères de régulation pratique des activités et de la vie que chacun mène en suivant sa vocation*. Mais il faut garder à l'esprit que la sainteté est toujours excellence, et que, par conséquent, l'accomplissement des vertus ne doit pas être compris en un sens minimaliste – la lutte contre les actions péccamineuses qui s'opposent aux vertus. Au contraire, le déploiement des vertus doit être approfondi et consolidé jusqu'à arriver aux expressions les plus élevées que Dieu accorde et demande à chacun d'atteindre¹⁰⁷.

Avant de porter notre attention sur la suite du Christ et de préciser son contenu, il faut réfléchir sur la doctrine de l'appel universel à la sainteté auquel nous avons, jusqu'à présent, seulement fait allusion.

2.3.5 La doctrine ecclésiale sur l'appel universel à la sainteté

Bien que l'appel à la sainteté ait toujours été un donné indiscutable du point de vue biblique et dogmatique, la réaffirmation de cette doctrine, dans toute sa valeur pratique et morale, par le Concile

106. Cf. Col 3, 14. Saint Paul encourage les chrétiens à avoir « les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus » (Ph 2, 5), c'est-à-dire à raisonner comme Lui, à aimer ce qu'il aime et la manière dont il le fait, à considérer important ou secondaire ce qu'il considère ainsi, etc.

107. L'on peut comprendre en ce sens les invitations de Jésus à « porter du fruit » (voir, par exemple Mt 25, 14-30 ; Jn 15, 1-11) qui peut être au nombre de trente, soixante ou cent (Mt 13, 8).

Vatican II, a été considéré comme et a réellement été une véritable nouveauté théologique¹⁰⁸. La nouveauté consiste à proposer la sainteté, avec ce qu'elle implique d'excellence, comme une fin pratique et atteignable pour tous les chrétiens, y compris pour tous ceux – la grande majorité – qui ne sont appelés par Dieu ni à l'état sacerdotal, ni à la vie consacrée, ni à une quelque autre forme particulière d'engagement ecclésial, social, etc.

Bien que l'on puisse dire que la doctrine de Vatican II a constitué un événement important dans l'histoire du christianisme, il est également vrai qu'il a été préparé par le souffle de l'Esprit dans la vie même de l'Église, à travers la théologie des réalités terrestres, le renouveau liturgique et sa réflexion sur le baptême et son caractère sanctifiant, les expériences de l'apostolat laïque ou encore la vitalité de phénomènes pastoraux comme l'Opus Dei¹⁰⁹. Ce dernier se caractérise par l'accent mis sur la valeur sanctifiante du travail professionnel et de l'accomplissement des devoirs ordinaires du chrétien. Ces paroles particulièrement significatives de son Fondateur le montre : « Depuis 1928, je n'ai cessé de prêcher que la sainteté n'est pas réservée à des privilégiés et que tous les chemins de la terre peuvent être divins, car l'axe de la spiritualité propre de l'Opus Dei est la sanctification du travail ordinaire ». « L'Opus Dei se propose d'encourager des gens qui appartiennent à toutes les classes de la société à vivre la plénitude de la vie chrétienne au sein du monde. Autrement dit, l'Opus Dei entend aider les personnes qui vivent dans le monde – le citoyen ordinaire, l'homme de la rue – à mener une vie pleinement chrétienne, sans pour autant modifier leur mode normal d'existence ». « Tout au contraire, vous devez maintenant comprendre – avec une clarté nouvelle – que Dieu vous appelle à le servir *dans et à partir* des tâches civiles, matérielles, séculières de la vie humaine : c'est dans un laboratoire, dans la salle d'opération d'un hôpital, à la caserne, dans une chaire d'université, à l'usine, à l'atelier, aux champs, dans le foyer familial et au sein de l'immense panorama du travail, c'est là que Dieu nous attend chaque jour. Sachez-le bien : il y a quelque chose de saint, de divin, qui se cache dans les situations les plus ordinaires et c'est à chacun d'entre vous qu'il appartient de le découvrir »¹¹⁰.

Tout cela n'est pas un pur postulat théorique, mais suscite jour après jour le désir ferme et concret d'accomplir cet idéal dans la vie ordinaire, comme l'enseigne le chapitre V de *Lumen gentium*. Celui-ci commence par indiquer le fondement ultime de cet engagement : la sainteté de Dieu – Père, Fils

108. Jean-Paul II, renvoyant à *Lumen gentium*, n° 39-42, commente : « Sur la vocation universelle à la sainteté, le Concile Vatican II s'est exprimé en termes lumineux. On peut affirmer que c'est l'orientation principale qui a été fixée pour les fils et les filles de l'Église, par ce Concile voulu pour le renouvellement évangélique de la vie chrétienne. Cette orientation n'est pas une simple exhortation morale, mais une exigence incontournable du mystère de l'Église » (JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique post-synodale* Christifideles Laici, 30 déc. 1988, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html [désigné ci-après par *Christifideles Laici*], n° 16).

109. « L'histoire de l'Église et du monde se déroule sous l'action de l'Esprit Saint, qui, avec la libre collaboration des hommes, dirige tous les événements vers l'accomplissement du dessein salvateur de Dieu le Père. La manifestation évidente de cette Providence divine est la présence constante au long des siècles d'hommes et de femmes, fidèles au Christ, qui illuminent par leur vie et par leur message les différentes époques de l'histoire. Parmi ces figures illustres, le bienheureux Josemaría Escrivá occupe une place éminente. Comme j'ai eu l'occasion de le souligner le jour solennel de sa béatification, il a rappelé au monde contemporain l'appel universel à la sainteté et la valeur chrétienne que peut revêtir le travail professionnel dans les circonstances ordinaires de chacun » (JEAN-PAUL II, *Discorso ai partecipanti ad un convegno sul pensiero del Fondatore dell'“Opus Dei”*, 14 oct. 1993, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/october/documents/hf_jp-ii_spe_19931014_convegno-opus-dei.html, n° 2 : JEAN-PAUL II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II (luglio-dicembre 1993)*, vol. XVI-2, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1995, p. 1013-1014).

110. Josemaría ESCRIVÁ, *Entretiens avec Monseigneur Escrivá de Balaguer*, 3^e éd., Le laurier, Paris, 1987, URL : <https://escriva.org/fr/conversaciones/>, n° 34, 24 & 114. Pour un approfondissement théologique, voir les volumes cités ci-dessus : Manuel BELDA et ATENEO ROMANO DELLA SANTA CROCE, éd., *Santità e mondo: atti del Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá, Roma, 12-14 ottobre 1993*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1994 et BURKHART et LÓPEZ DÍAZ, *Vita quotidiana e santità nell'insegnamento di San Josemaría Escrivá*, op. cit.

et Saint-Esprit – que le Christ a transmise à l'Église. « Dans l'Église, tous, qu'ils appartiennent à la hiérarchie ou qu'ils soient régis par elle, sont appelés à la sainteté selon la parole de l'apôtre : "Oui, ce que Dieu veut c'est votre sanctification" (1 Th 4, 3; cf. Ep 1, 4) »¹¹¹. Le point suivant développe cette idée en mettant la sainteté des fidèles en lien avec Jésus, maître et modèle, avec l'Esprit Saint qui meut de l'intérieur à aimer Dieu et le prochain, avec la vie sacramentelle (baptême), avec les vertus et avec la prière. Ce numéro parle aussi du lien entre sainteté initiale et sainteté morale : « Appelés par Dieu, non au titre de leurs œuvres mais au titre de son dessein gracieux, justifiés en Jésus notre Seigneur, les disciples du Christ sont véritablement devenus par le baptême de la foi, fils de Dieu, participants de la nature divine et, par la même, réellement saints. Cette sanctification qu'ils ont reçue, il leur faut donc, avec la grâce de Dieu, la conserver et l'achever par leur vie »¹¹².

Il rappelle ensuite que *la sainteté est une* et qu'elle est *la même pour tous* : « À travers les formes diverses de vie et les charges différentes, il n'y a qu'une seule sainteté cultivée par tous ceux que conduit l'Esprit de Dieu et qui, obéissant à la voix du Père et adorant Dieu le Père en esprit et en vérité, marchent à la suite du Christ pauvre, humble et chargé de sa croix, pour mériter de devenir participants de sa gloire »¹¹³. *L'on ne peut donc pas distinguer différents degrés de vocation à la sainteté puisque cet appel est pour tous une invitation à la plénitude chrétienne, même s'il faut affirmer que la sainteté est mise en œuvre par de nombreuses formes différentes* : « Chacun doit inlassablement avancer, selon ses propres dons et fonctions, par la voie d'une foi vivante, génératrice d'espérance et ouvrière de charité »¹¹⁴. Le numéro continue en faisant référence aux évêques, aux prêtres, aux autres clercs, aux laïcs avec une mention spéciale des époux, à ceux qui ont des conditions de vie plus difficiles et à ceux qui souffrent, pour conclure que « tous ceux qui croient au Christ iront en se sanctifiant toujours plus dans les conditions, les charges et les circonstances qui sont celles de leur vie et grâce à elles, si cependant ils reçoivent avec foi toutes choses de la main du Père céleste et coopèrent à l'accomplissement de la volonté de Dieu, en faisant paraître aux yeux de tous, dans leur service temporel lui-même, la charité avec laquelle Dieu a aimé le monde »¹¹⁵. Le chapitre finit en exposant les voies et les moyens de la sainteté. Après avoir parlé de certaines vocations concrètes, le texte souligne de nouveau : « Tous les fidèles du Christ sont donc invités et tenus à chercher et à atteindre la sainteté et la perfection propres à leur état »¹¹⁶.

De ce qui précède découle *l'invitation à chercher Dieu par-dessus toutes choses, de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa force : chaque personne est appelée à aimer Dieu avec une intensité la plus forte possible*¹¹⁷. Cela constitue le fondement de la sainteté chrétienne : l'amour du Christ nous pousse à répondre par un amour le plus grand possible envers Dieu et le prochain. Un amour qui devient réalité dans les situations actuelles du cours de la vie et qui ne doit pas se fixer de limites à cette croissance. Car « Il n'est certainement pas bon du tout, celui qui ne veut pas être meilleur, et quand tu commences à ne plus vouloir devenir meilleur, tu cesses également d'être bon »¹¹⁸ : « Pour

111. *Lumen gentium*, n° 39.

112. *Ibid.*, n° 40.

113. *Ibid.*, n° 41.

114. *Ibid.*

115. *Ibid.*

116. *Ibid.*, n° 42. Les derniers papes ont souligné à plusieurs reprises la valeur et l'actualité de la doctrine conciliaire sur l'appel universel à la sainteté. Cf. : JEAN-PAUL II, *Lettre apostolique Novo millennio ineunte*, 6 jan. 2001, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html, n°s 30-31 ; BENOÎT XVI, *Audience générale (La sainteté)*, 13 avr. 2011, URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110413.html ; FRANÇOIS, *Exhortation apostolique Gaudete et exsultate*, 19 mars 2018, URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html.

117. Cf. Dt 6, 5 ; Mc 12, 30.

118. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettres 42-91*, trad. par Henri ROCHAIS, Sources chrétiennes, n° 458, Cerf, Paris, 2001, 91, 3, p. 505 : « *Minime pro certo est bonus, qui melior esse non vult, et ubi incipis nolle fieri melior, ibi desinis etiam esse bonus* »

arriver à ce que tu n'es pas encore, aie constamment horreur de ce que tu es. Te plaire en quelque chose, ce serait t'arrêter. Si donc pour ton malheur il t'est arrivé de dire : c'est assez ; va désormais toujours en avant, augmente et progresse toujours »¹¹⁹.

La charité porte en elle une tension intrinsèque vers la croissance à laquelle ne peuvent être posées des limites préconçues. Il n'est pas possible dans l'amour, spécialement dans l'amour de Dieu, d'en faire trop : « Le commandement de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain ne comporte dans sa dynamique positive aucune limite supérieure, mais il a une limite inférieure en dessous de laquelle il est violé »¹²⁰. Vis-à-vis de la générosité aimante et paternelle de Dieu, une attitude égoïste repliée sur elle-même, de la part de l'homme, n'aurait pas de sens. La profondeur du don de Dieu fait que, en dernière analyse, soit nous aimons Dieu par-dessus toutes choses et nous cherchons à accroître continuellement cet amour, soit nous nous aimerons nous-même plus que Dieu¹²¹. Nous sommes donc invités à répondre à un don qui nous implique totalement, en prenant l'Amour comme règle de tout le vouloir et de de tout l'agir. « S'il s'agit de la vertu, [...] sa perfection n'a qu'une limite, c'est de n'en avoir aucune »¹²².

2.4 La suite du Christ comme fondement essentiel et original de la sainteté chrétienne

2.4.1 Le Christ comme « chemin, vérité et vie »

Nous devons maintenant porter notre attention sur la réalisation terrestre de la vocation à la sainteté (la sainteté morale), car cette réalisation est la tâche morale et spirituelle qui a besoin d'être éclairée et orientée par la réflexion théologique.

Comme on le sait, la vie morale chrétienne est le chemin vers la maison du Père¹²³, chemin qui a son point de référence fondamental dans le Christ¹²⁴. *Le Christ* a rendu ce chemin réalisable et *en constitue la fin, la norme et le modèle*, humain et divin en même temps. Il est « le Chemin, la Vérité et la Vie »¹²⁵. Jésus est « le chemin » vers la maison du Père en tant que médiateur personnel du salut et en tant que norme de vie. Il est le chemin parce qu'il est « la vérité », c'est-à-dire la révélation personnelle du Père et de son dessein d'amour envers les hommes. En ce sens, tout ce que Dieu veut de nous, il nous l'a montré dans le Christ, modèle de notre sainteté. Mais Jésus est aussi « la vie »,

(*ibid.*, p. 504).

119. AUGUSTIN, *Œuvres complètes de saint Augustin*, sous la dir. de Jean Baptiste RAULX et Jean Joseph François POUJOLAT, vol. 7, L. Guérin – H. Lagny – Roidot, Bar-le-Duc – Paris – Bruxelles, 1868, Sermon CLXIX, 15, 18, p. 94.

120. *Veritatis splendor*, n° 52. Cf. *ST*, I-II, q. 64, a. 4.

121. « Deux amours ont donc fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la Cité céleste. L'une se glorifie en elle-même, l'autre dans le Seigneur » (AUGUSTIN, *La Cité de Dieu : Livres XI-XIV*, trad. par Gustave COMBÈS, Œuvres de saint Augustin – Bibliothèque Augustinienne, n° 35, Institut d'Études Augustiniennes – Desclée de Brouwer, Paris – Bruges, 1959, XIV, 28, p. 465).

122. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, trad. par Jean DANÉLOU, 4^e éd., Sources chrétiennes, n° 1 bis, Cerf, Paris, 1987, p. 49.

123. Cf. Jn 14, 2-3.

124. Pour une vision d'ensemble sur la vocation à la suite du Christ, voir : Nicolas CABASILAS, *La vie en Christ : Livres I-IV*, trad. par Marie-Hélène CONGOURDEAU, vol. 1, Sources chrétiennes, n° 355, Cerf, Paris, 1989 ; Nicolas CABASILAS, *La vie en Christ : Livres V-VII*, trad. par Marie-Hélène CONGOURDEAU, vol. 2, Sources chrétiennes, n° 361, Cerf, Paris, 1990 ; Ceslas SPICQ, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Lectio divina, n° 29, Cerf, Paris, 1961 ; Leo SCHEFFCZYK, *L'uomo moderno di fronte alla concezione antropologica della Bibbia*, Orizzonti biblici, Elle Di Ci, Torino – Leumann, 1970 ; TETTAMANZI, *Verità e libertà*, op. cit., chap. II à IV ; Aurelio FERNÁNDEZ, *El mensaje moral de Jesús de Nazaret*, Pelicano, Palabra, Madrid, 1998 ; Livio MELINA, *Sharing in Christ's Virtues: For a Renewal of Moral Theology in Light of Veritatis Splendor*, Catholic University of America Press, Washington (DC), 2001.

125. Jn 14, 6.

car son Esprit demeure dans les croyants et les rend capables de vivre comme Lui.

L'on peut donc affirmer que *la sainteté chrétienne, dans sa réalisation terrestre, consiste à suivre le Christ*. « Jésus lui-même prend l'initiative et invite à le suivre. L'appel est adressé avant tout à ceux auxquels il confie une mission particulière, à commencer par les Douze ; mais il apparaît aussi clairement qu'être disciple du Christ est la condition de tout croyant (cf. Ac 6, 1). De ce fait, *suivre le Christ est le fondement essentiel et original de la morale chrétienne* : comme le peuple d'Israël suivait Dieu qui le conduisait dans le désert vers la Terre promise (cf. Ex 13, 21), de même le disciple doit suivre Jésus vers lequel le Père lui-même l'attire (cf. Jn 6, 44). Il ne s'agit pas seulement ici de se mettre à l'écoute d'un enseignement et d'accueillir dans l'obéissance un commandement ; plus radicalement, il s'agit d'adhérer à la personne même de Jésus, de partager sa vie et sa destinée, de participer à son obéissance libre et amoureuse à la volonté du Père »¹²⁶.

Par conséquent, « *suivre le Christ* ne peut pas être une imitation extérieure, parce que cela concerne l'homme dans son intériorité profonde. Être disciple de Jésus veut dire *être rendu conforme à Celui qui s'est fait serviteur jusqu'au don de lui-même sur la Croix* (cf. Ph 2, 5-8). Par la foi, le Christ habite dans le cœur du croyant (cf. Ep 3, 17), et ainsi le disciple est assimilé à son Seigneur et lui est configuré. C'est le *fruit de la grâce*, de la présence agissante de l'Esprit Saint en nous »¹²⁷. Il est clair que, pour le chrétien, le Christ n'est pas seulement un modèle admirable à imiter et un maître sage auquel il faut obéir. En effet, par la communion de vie avec Lui que le chrétien reçoit avec la grâce – faite de connaissance et d'amour –, il est progressivement rendu capable de connaître et d'aimer les choses et les personnes comme le Christ les connaît et les aime, au point de pouvoir dire comme saint Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi »¹²⁸.

2.4.2 La suite du Christ en tant que vie selon les vertus chrétiennes jusqu'à la plénitude de la charité

Attachons-nous à présent à expliquer ce que signifie, en termes opératifs, la suite du Christ. Comme nous l'avons mentionné précédemment, suivre le Christ signifie concrètement *vivre selon les vertus chrétiennes, c'est-à-dire, selon les vertus enseignées par les paroles et par l'exemple du Christ*, « *perfectus Deus, perfectus homo* ». La théologie morale n'est rien d'autre qu'une explication de cette réalité, de ses présupposés anthropologiques, de ses implications normatives et de ses modalités d'application.

Les vertus théologiques et morales sont en même temps des principes intrinsèques – possédés comme des habitus – de la vie dans le Christ, sa norme et, en un certain sens, aussi sa fin (elles sont fin en ce sens que progresser dans les vertus chrétiennes et s'identifier au Christ est, dans la pratique, la même chose). Naturellement, leur rôle de principe vital de l'existence chrétienne est prééminent dans les vertus théologiques – la foi, l'espérance et la charité – qui rendent l'homme capable de croire, de désirer et d'aimer Dieu dans le Christ par l'Esprit Saint. Les vertus théologiques purifient et élèvent la connaissance et la volonté humaine en les orientant vers la fin de la vie chrétienne¹²⁹. À partir de cette nouvelle perception de la fin ultime surnaturelle, elles modifient non seulement les critères selon

126. *Veritatis splendor*, n° 19. L'encyclique ajoute : « En suivant, par la réponse de la foi, celui qui est la Sagesse faite chair, le disciple de Jésus devient vraiment *disciple de Dieu* (cf. Jn 6, 45). En effet, Jésus est la lumière du monde, la lumière de la vie (cf. Jn 8, 12) ; il est le pasteur qui guide et nourrit les brebis (cf. Jn 10, 11-16) ; il est le chemin, la vérité et la vie (cf. Jn 14, 6) ; il est celui qui conduit au Père, de telle sorte que le voir, lui le Fils, c'est voir le Père (cf. Jn 14, 6-10). Par conséquent, imiter le Fils, "l'image du Dieu invisible" (Col 1, 15), signifie imiter le Père » (*ibid.*).

127. *Ibid.*, n° 21.

128. Ga 2, 20.

129. Un traité entier de la théologie morale spéciale est consacré à l'étude des vertus théologiques et à leur rôle essentiel dans la vie chrétienne : voir José María GALVÁN, *Scelti in Cristo per essere santi: morale teologale*, vol. 2, Sussidi di teologia, Edusc, Roma, 2018. Il n'appartient pas à la morale fondamentale de s'attacher à leur étude détaillée.

lesquels les vertus morales régissent les activités, mais aussi la réalisation et l'usage des biens humains, de manière à rendre possible l'union au Christ à travers elles¹³⁰. Comme on peut le comprendre, les vertus morales ne sont pas des normes au sens où les lois humaines le sont. Cependant, ce sont des normes en tant que principes de connaissance, d'appétit et de disposition de la raison pratique (prudence), de l'amour juste, de la perception ainsi que du choix juste, selon une structure complexe qui sera expliquée au chapitre 7.

Il faut souligner *le rôle central de la vertu de charité*¹³¹. Elle exprime la valeur morale de la personne et le degré de son union au Christ. L'union au Christ par l'amour se situe au-dessus de toutes les valeurs humaines et elle ne s'identifie pas non plus à l'ensemble harmonieux entre ces valeurs. Dans cette vie, par les vertus théologiques et les dons de l'Esprit Saint, mais surtout par la charité, l'on peut atteindre une union avec Dieu, ce qui représente le plus grand bien dont l'homme soit capable dans ce monde. Qui en a fait l'expérience serait prêt à tout pour ne pas la perdre. *Même si l'union consiste essentiellement dans l'amour, dans la charité, elle donne lieu à une véritable contemplation du Christ et de Dieu.* Par contemplation, nous n'entendons pas ici les phénomènes mystiques extraordinaires, mais l'effort et la capacité de découvrir Dieu dans chaque événement – grand ou petit – de sa propre vie, même au milieu des nombreuses préoccupations terrestres¹³² ; sans oublier par ailleurs que Dieu se trouve au centre de l'âme en grâce, comme le disait saint Augustin : *interior intimo meo*, « plus intime que l'intime de moi-même »¹³³. C'est là que se situe l'amitié avec le Seigneur par la prière et les actes de piété et de culte¹³⁴.

Il vaut la peine de retranscrire quelques réflexions – supprimées – d'une homélie de saint Josémaría Escrivá qui illustrent particulièrement bien ce qu'est la contemplation ordinaire accessible à tout chrétien qui entend s'engager sérieusement à suivre le Christ. « D'abord une oraison jaculatoire, puis une autre, et une autre... jusqu'à ce que cette ferveur semble insuffisante, tant les mots paraissent pauvres... : alors on donne libre cours à l'intimité divine, dans une contemplation de Dieu qui ne connaît ni repos, ni fatigue. Nous vivons alors comme des captifs, comme des prisonniers. Tandis que nous réalisons avec la plus grande perfection possible, malgré nos erreurs et nos limites, les occupations propres à notre condition et à notre métier, notre âme désire ardemment s'échapper. Elle va vers Dieu, comme le fer attiré par la force de l'aimant. L'on

130. Ce thème sera approfondi aux sections 7.4 à 156, p. 7.4-156, qui sont consacrées à l'étude des vertus morales infuses. Pour le moment, il suffit de signaler que la plupart des enseignements moraux du Nouveau Testament concernent précisément la juste attitude à adopter à l'égard des divers biens dont l'homme a besoin, en les articulant selon la fin ultime surnaturelle, à savoir la sainteté chrétienne : par exemple, la richesse et la pauvreté acquièrent une nouvelle valeur, tout comme le plaisir et la douleur ; aimer les autres comme Jésus implique d'aimer même ses ennemis, de pardonner soixante-dix fois sept, etc. Ce n'est que grâce aux vertus théologiques que cela devient raisonnable, désirable et possible dans la pratique.

131. Cf. : Gérard GILLEMANN, *Le primat de la charité en théologie morale : essai méthodologique*, 2^e éd., Museum Lessianum – Section théologique, n° 50, Desclée de Brouwer, Bruxelles – Bruges, 1954 ; Fernando OCÁRIZ BRAÑA, *Amor a Dios, amor a los hombres*, Cuadernos Palabra, n° 28, Palabra, Madrid, 1973 ; et surtout BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Deus caritas est*, 25 déc. 2005, URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html.

132. « Une seule chose est nécessaire », la recherche amoureuse du Seigneur : voir Lc 10, 42. Il convient de souligner la nécessité de la contemplation afin que le chrétien, quelle que soit la situation de sa propre vie, puisse atteindre la sainteté : ce thème sera plus développé dans la section 3.4.3, p. 64.

133. AUGUSTIN, *Les Confessions : Livres I-VII*, trad. par Eugène TRÉHOREL et André BOUISSOU, 2^e éd., Œuvres de saint Augustin – Bibliothèque Augustinienne, n° 13, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1992, III, VI, 1, p. 383.

134. Le thème du dialogue de l'homme avec Dieu parcourt toute la Bible, de la création (Gn 1, 27-29 ; 2, 16.19.23) aux derniers versets (Ap 22, 17.20), comme le montre le dialogue de Dieu avec Noé (Gn 6, 13s), avec Abraham (Gn 12s), avec Isaac (Gn 26), avec Moïse (Ex 3s) ; la prière de David (2 S 7, 18-29), des prophètes (Is 6, 6-11 ; Lm 5 ; Ab 3), de Jésus (Mc 1, 35 ; Lc 5, 16 ; 9, 18 ; 21, 36-37), de Marie et des Apôtres (Ac 1, 14 ; 3, 1), des premiers chrétiens (Ac 12, 5.12) ; ainsi l'enseigne aussi les lois liturgiques de l'Exode (chap. 25-31 et 35-40), le code sacerdotal et la loi de sainteté du Lévitique, la liturgie postexilique (Ne 9, 5-10, 40), les assemblées liturgiques chrétiennes (1 Co 11, 2-14, 40), jusqu'à la liturgie de la Jérusalem céleste (Ap 4-6, etc.).

commence à aimer Jésus, de façon plus efficace, et à ressentir une tendre émotion. [...]

Notre cœur a besoin alors de distinguer et d'adorer chacune des Personnes divines. L'âme fait en quelque sorte une découverte dans la vie surnaturelle, comme une créature qui ouvre peu à peu les yeux à l'existence. Et elle amorce un dialogue d'amour avec le Père, avec le Fils et avec l'Esprit Saint ; et elle se soumet facilement à l'activité du Paraclet vivificateur, qui se donne à nous sans que nous le méritions [...]. Je ne parle pas de situations extraordinaires. C'est, ce peut très bien être, ce qui arrive d'ordinaire en notre âme [...]. Une prière et une conduite qui ne nous écartent pas de nos activités habituelles, qui nous conduisent au Seigneur à travers ces nobles préoccupations terrestres. En élevant toute cette activité vers le Seigneur, la créature divinise le monde. [...] Alors naît une soif de Dieu, un désir de comprendre ses larmes, de voir son sourire, son visage... [...] Et l'âme avance, plongée en Dieu, divinisée : le chrétien est devenu un voyageur assoiffé, qui ouvre la bouche pour s'abreuver aux eaux de la fontaine [voir Si 26, 12].

Dans cet abandon, le zèle apostolique s'enflamme, augmente chaque jour, communiquant son inquiétude aux autres, parce que le bien tend à se propager. Notre pauvre nature, si proche de Dieu, ne peut s'empêcher de brûler du désir de semer dans le monde entier la joie et la paix, de tout baigner dans les eaux rédemptrices qui jaillissent du Côté ouvert du Christ [voir Jn 19, 34], d'entreprendre et d'achever toutes les tâches par Amour. [...] Je tiens à affirmer de nouveau que je ne parle pas d'une façon extraordinaire de vivre en chrétien »¹³⁵.

La charité est ainsi la forme de toutes les autres vertus¹³⁶, le principe de médiation de toutes les œuvres justes et comme leur fruit¹³⁷. Par conséquent, étant donné le caractère polyédrique de la vie qui doit être vécue dans le Christ, la suite de Jésus – tout en unifiant toute la vie chrétienne – n'est pas unidimensionnelle et ne peut se réduire à un seul type d'activité humaine : elle requiert la réalisation des différentes dimensions humaines selon un ordre vertueux qui, dans ses expressions les plus concrètes, dépend aussi des circonstances et surtout de la vocation personnelle de chacun. C'est le lien avec la vocation personnelle à l'union au Christ qui détermine la valeur profonde et définitive de l'agir humain. Comme l'explique saint Thomas, « Quand, de deux choses, l'une est la raison de l'autre, l'attention à l'une ne distrait pas de l'autre [...]. Or, Dieu est la raison de tout ce que connaissent les élus et de tout ce qu'ils font. Aussi, l'exercice de leurs facultés sensibles ou intellectuelles n'empêche aucunement leur contemplation de Dieu, pas plus qu'il n'est empêché par elle »¹³⁸. *L'union au Christ, tout en étant un bien transcendant et destiné à durer éternellement, est atteinte ou n'est pas atteinte par la personne dans la régulation morale des diverses activités humaines et des divers biens personnels et sociaux.*

135. Josemaría ESCRIVÁ, *Amis de Dieu : homélies*, trad. par François GONDRAND, 3^e éd., Fayard-Mame, Paris, 1989, URL : <https://escriva.org/fr/amigos-de-dios/>, nos 296 & 306-312.

136. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, vol. 3 (II-II), Cerf, Paris, 1996 (désigné ci-après par *ST*, II-II), q. 23, a. 8. La signification exacte de cette thèse sera discutée dans la section 8.3.2, p. 187.

137. Cf. *ST*, I-II, q. 65, a. 3.

138. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. La Résurrection : Suppl., Questions 75-86*, trad. par Jean-Dominique FOLGHERA, Édition de la Revue des jeunes, Cerf – Desclée, Paris, 1925, q. 82, a. 3, ad 4. L'Aquinat applique ce raisonnement à la contemplation au paradis. Cependant, il peut s'appliquer de la même manière à la contemplation aimante dans cette vie.

Chapitre 3

La conduite morale comme réponse de l'homme à l'appel divin

3.1 Conduite morale et sainteté chrétienne

L'analyse purement philosophique considère la vie morale comme l'engagement par lequel l'homme tend à réaliser, par ses actions, le bien complet et définitif de sa propre existence. L'activité de la raison pratique, qui est en mesure d'opérer une « traduction » opérative concrète de la fin ultime en identifiant les priorités, la mesure et les modalités selon lesquelles doivent être désirés et réalisés les différents biens et les diverses activités qui constituent la vie humaine, est entièrement tendue vers ce but¹.

À la lumière de la Révélation, l'on comprend que, dans l'appel à la sainteté qui se réalise dans la configuration au Christ, le bien humain complet est assumé, purifié, élevé et intégré, mais non altéré. *La vie morale chrétienne est vécue comme une recherche active de la sainteté, soutenue par la grâce de l'Esprit Saint.* La capacité pratique naturelle de la raison humaine est enrichie par l'horizon de sens et par les enseignements moraux concrets de la Révélation. Les ressources humaines naturelles de l'agir sont également guéries et élevées par les vertus chrétiennes. Toute l'existence morale peut alors être comprise plus profondément comme la réponse de l'homme au don divin qui l'a fait devenir – avec les autres membres de la communauté chrétienne et, potentiellement, avec tous les hommes – fils de Dieu dans le Christ par le Saint-Esprit.

Il convient de bien comprendre en quel sens la vie morale chrétienne est une réponse à un appel divin. D'une certaine manière, toute vie morale est liée à l'appel que Dieu adresse à l'homme, qu'il en soit conscient ou non, par la connaissance naturelle et le désir naturel du bien². Mais pour le chrétien, s'ajoute en outre une conscience claire d'avoir été l'objet d'une communication divine – fruit de son amour insondable pour nous – qui requiert une correspondance. Il sait qu'il est également le destinataire d'enseignements moraux précis qui indiquent les voies fondamentales de sa réponse. Mais il ne faut pas penser que chaque action de la part du chrétien soit la réponse à une requête divine possédant des contenus précis et sans équivoque. Pour le dire de manière plus appropriée : en fait, c'est bien le cas, mais ce l'est parce qu'un chrétien voit en Dieu l'origine et le fondement de tout bien et parce qu'il estime que la suite du Christ se réalise en tant qu'engagement obéissant envers tout ce qui s'avère bien, que ce soit à la lumière de la raison naturelle (loi morale naturelle³) ou à la

1. Voir les sections 2.1.2 et 2.2, respectivement p. 32 et p. 34.

2. Cf. *Veritatis splendor*, n° 7.

3. Cf. la section 8.1.3, p. 167.

lumière de la foi (loi évangélique⁴), même si, en réalité, un chrétien agit normalement éclairé par la lumière provenant de la collaboration entre ces deux principes de connaissance. Ce que nous tenons à souligner, c'est qu'un chrétien ne peut faire l'économie de l'engagement actif et créatif consistant à déterminer la manière d'atteindre l'union au Christ par sa vie et ses activités.

Toute la théologie morale a pour tâche d'aider le chrétien à exercer cet engagement actif et créatif. À ce stade, nous ne pouvons tracer que quelques lignes générales. Elles offrent une vision synthétique et dynamique de ce qui sera vu ultérieurement – d'un point de vue plus analytique – tout au long de ce livre et en théologie morale spéciale⁵.

3.2 La coopération morale de l'homme au don de Dieu

L'on peut affirmer, en termes généraux, que toute libre initiative de Dieu à notre égard exige la libre réponse de l'homme⁶. Même dans ce que nous avons appelé la sainteté initiale, il y a déjà une première réponse fondamentale de l'homme : le libre accueil de la justice de Dieu par la foi en Jésus-Christ qui procure la justification⁷. Dans ce qui suit, nous n'envisagerons plus cette perspective, car nous nous intéressons maintenant plus directement à l'homme qui, par sa vie et toujours sous l'impulsion de la grâce, exprime et développe convenablement le don par lequel il a été sanctifié et renouvelé.

La foi, suivie de la charité et du désir d'arriver à la pleine communion avec Dieu (espérance), doit être fidèlement entretenue chaque jour : *le premier accueil de la foi ne peut pas non plus être considéré comme un donné que l'on possède une fois pour toutes*. Comme l'écrit saint Augustin, « tout cela néanmoins doit nous venir de Dieu ; mais nous ne devons ni nous endormir, ni oublier de faire des efforts, ni négliger de vouloir. Sans volonté de ta part, ne compte pas avoir en toi la justice de Dieu. Sans doute, tu n'as d'autre volonté que la tienne ; mais tu ne peux avoir non plus de justice que de Dieu. La justice de Dieu est indépendante de ta volonté ; mais sans la vouloir tu ne l'auras pas. [...] S'il t'a fait sans toi, sans toi il ne te justifie pas »⁸. En définitive, la correspondance au don divin dépend de l'homme. Elle se manifeste dans la décision de vivre, avant tout et par-dessus tout autre intérêt, comme un saint en Jésus Christ, même au sein de la fragilité humaine⁹. Un examen sincère de ses *dispositions de fond* devrait précéder toute recherche sur le bien à faire. L'engagement pour vivre dans le Christ comporte deux aspects : éradiquer ce qui nous éloigne du Seigneur et mettre en pratique ce qui nous rapproche de lui.

Les Lettres Apostoliques distinguent ces deux moments. La *Lettre aux Éphésiens*, par exemple, les décrit comme « se rajeunir » et « se renouveler » : « Il vous faut abandonner votre premier genre de vie et dépouiller le vieil homme, qui va se corrompant au fil des convoitises décevantes,

4. Cf. la section 8.3, p. 186.

5. Il ne fait aucun doute que de nombreux thèmes de ce chapitre supposent la connaissance de thèmes tels que la liberté, la grâce, le péché, la convoitise et d'autres qui seront étudiés ultérieurement. Il nous semble néanmoins opportun d'offrir maintenant une vision synthétique, en supposant que le lecteur en aura au moins une connaissance générale.

6. Cf. CEC, n° 2002.

7. Cf. *ibid.*, n°s 1991 & 1993. Cf. aussi, en référence à saint Paul, Romano PENNA, *L'apostolo Paolo: studi di esegesi e teologia*, Parola di Dio, n° 12, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1991, p. 645-657.

8. AUGUSTIN, *Œuvres complètes de saint Augustin (vol. 7)*, op. cit., Sermon CLXIX, 11, 13, p. 91. Cf. BENOÎT XVI, *Message Urbi et Orbi*, 25 déc. 2012, URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20121225_urbi.html, qui parle de notre « toute puissance à l'envers » pour décrire ce pouvoir de l'homme de se fermer à Dieu et de rendre inefficace la toute-puissance divine dans sa vie : AAS, vol. 105, n° 1 (2013), p. 73-75.

9. Cf. 1 Co 1, 2. Cf. aussi Rudolf SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. I primi predicatori cristiani*, sous la dir. de Francesco TOMASONI, trad. par Angilletta PANINI, Nuova ed., vol. 2, Commentario teologico del Nuovo Testamento – Supplementi, Paideia, Brescia, 1990, p. 85-86.

pour vous renouveler par une transformation spirituelle de votre jugement et revêtir l'Homme nouveau, qui a été créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité »¹⁰. Dans la *Lettre aux Galates*, le premier moment est considéré comme une lutte contre les désirs de la chair et le second, comme une vie selon l'Esprit¹¹. La *Première lettre aux Thessaloniens* demande aux fidèles d'abandonner les passions et les péchés des païens qui ne connaissent pas Dieu et de se comporter de manière à plaire à Dieu en cherchant à progresser toujours davantage¹². La *Lettre aux Romains* parle de ne pas se modeler « sur le monde présent », mais de se transformer et de se renouveler pour « discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait »¹³. En définitive, il faut, d'une part, s'engager pour lutter contre le péché et le vice et, d'autre part, pratiquer les vertus et utiliser les moyens de sanctification.

3.3 L'aspect négatif de l'engagement moral : « Abandonner votre premier genre de vie et dépouiller le vieil homme »

3.3.1 Le combat contre le péché

En parlant d'« aspect négatif » de l'engagement moral, nous nous sommes conformés à un langage courant qu'il faut cependant bien comprendre. Dans la vie chrétienne, la négation procède toujours d'une affirmation préalable et elle est ordonnée à une pleine affirmation ultérieure. Il a été écrit, à juste titre, que dans l'annonce chrétienne le péché n'est pas « un thème premier, mais un thème indirect, en reflet : un thème qui est présent, bien sûr, mais qui n'est pas au premier plan [...]. Il faut citer au moins la première lettre aux Corinthiens qui contient cette formule de foi archaïque : “le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures, qu'il a été mis au tombeau, qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures, qu'il est apparu à Céphas, puis aux Douze” (1 Co 15, 3-5). Nous avons ici directement la mention des péchés, mais elle est mise au second plan, en lien avec le fait que le Christ est mort pour nos péchés. La confession de foi est christologique »¹⁴.

Cette considération, loin d'estomper l'importance du péché, la souligne, en la mettant dans une juste perspective. Celui qui vit dans le Christ est mort au péché : « Mais si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivons aussi avec lui [...]. Sa mort fut une mort au péché, une fois pour toutes ; mais sa vie est une vie à Dieu. Et vous de même, considérez que vous êtes morts au péché et vivants à Dieu dans le Christ Jésus. Que le péché ne règne donc plus dans votre corps mortel »¹⁵. Il existe une opposition absolue entre la vie de l'homme dans le Christ et le péché. Le péché s'oppose à la sainteté de Dieu et à la vie dans le Christ ; il représente le « non » de l'homme à l'appel divin à la sainteté. Le péché est l'éloignement du Dieu qui, dans le Christ, s'est approché et s'approche de nous¹⁶. C'est la raison pour laquelle *le combat contre le péché constitue l'exigence première, radicale et directe de l'appel divin à la sainteté*.

C'est l'une des premières choses qui frappent dans l'enseignement moral des Lettres du Nouveau Testament. Saint Paul, par exemple, le rappelle ainsi aux Thessaloniens : « Et voici quelle est la volonté de Dieu : c'est votre sanctification ; c'est que vous vous absteniez d'impudicité (*porneías*), que chacun de vous sache user du corps qui lui appartient avec sainteté et respect, sans se laisser emporter par la passion comme font les païens qui ne connaissent pas Dieu ; que personne en cette matière ne supplante ou ne dupe son frère. Le Seigneur tire vengeance de tout cela, nous

10. Ep 4, 22-24.

11. Cf. Ga 5, 16-17.

12. Cf. 1 Th 4, 1-5.

13. Cf. Rm 12, 2.

14. PENNA, *L'apostolo Paolo*, op. cit., p. 379.

15. Rm 6, 8.10-12.

16. Étant donné l'importance fondamentale du péché, le chapitre 11 lui sera consacré.

vous l'avons déjà dit et attesté. Car Dieu ne nous a pas appelés à l'impureté mais à la sanctification. Dès lors, qui rejette cela, ce n'est pas un homme qu'il rejette, c'est Dieu, lui qui vous a fait le don de son Esprit Saint »¹⁷. Non moins radical est l'avertissement de la *Première Lettre de saint Jean* : « Vous savez que celui-là s'est manifesté pour ôter les péchés et qu'il n'y a pas de péché en lui. Quiconque demeure en lui ne pèche pas. Quiconque pèche ne l'a vu ni connu. Petits enfants, que personne ne vous égare. Celui qui pratique la justice est juste comme celui-là est juste. Celui qui commet le péché est du diable, car le diable est pécheur dès l'origine. C'est pour détruire les œuvres du diable que le Fils de Dieu est apparu. Quiconque est né de Dieu ne commet pas le péché parce que sa semence demeure en lui ; il ne peut pécher, étant né de Dieu »¹⁸. Ceux qui suivent le Christ ne pèchent pas. L'absence de péché appartient à la réalité même de la filiation divine. Pécher, c'est rejeter la filiation divine et blesser l'amour de Dieu qui la prodigue comme un don. Ces idées ne s'opposent ni au fait que, dans cette vie, tous – y compris les chrétiens – nous sommes pécheurs, ni même au fait que Dieu fait souvent croître la sainteté à travers la fragilité personnelle. Elles entendent seulement souligner que c'est une caractéristique essentielle de la vie chrétienne de ne pas s'accommoder de son propre péché et, par conséquent, de s'efforcer de le surmonter¹⁹.

3.3.2 La tiédeur comme non-réponse à la vocation chrétienne

La vocation chrétienne, en tant que vocation à la sainteté à réaliser dans le monde, doit dépasser, outre le péché, un autre obstacle, en apparence moins grave, mais plus insidieux dans la pratique : la tiédeur ou la acédie, « par laquelle on refuse d'acquérir les biens spirituels à cause du labeur que cela coûte »²⁰. La personne tiède ne veut pas offenser gravement le Seigneur, mais elle ne s'engage pas non plus sérieusement à réaliser par sa vie l'union au Christ. Le tiède ne dit peut-être pas clairement « non » à l'appel divin, mais il renvoie systématiquement la réponse à un « après » ou à un « demain » qui n'arrivent jamais. Son faible amour de Dieu rend tout engagement trop pesant pour lui. Cela explique les paroles fortes qu'utilise la Sainte Écriture à son égard : « Je connais ta conduite : tu n'es ni froid ni chaud – que n'es-tu l'un ou l'autre ! – Ainsi, puisque te voilà tiède, ni chaud ni froid, je vais te vomir de ma bouche »²¹. Le fait est que *la personne tiède oublie le grand amour que Dieu lui a montré, laisse de côté le dynamisme vers la croissance inhérent à la charité et se contente de ce qu'elle est et de ce qu'elle réalise* : « Tu t'imagines : me voilà riche, je me suis enrichi et je n'ai besoin de rien ; mais tu ne le vois donc pas : c'est toi qui es malheureux, pitoyable, pauvre, aveugle et nu ! »²². *La tiédeur* ou « embourgeoisement » est en définitive une non-réponse à la vocation à la sainteté et constitue indubitablement un échec.

Le tiède se laisse entraîner par la tentation de penser que le chemin vers le bonheur humain est une *voie moyenne* entre la sainteté chrétienne – considérée comme trop couteuse – et l'éloignement de Dieu – considéré comme une sombre route sans issue. Le tiède veut être « bon », mais il néglige

17. 1 Th 4, 3-8.

18. 1 Jn 3, 5-9.

19. Cf. Jorge Mario BERGOGLIO, *Guérir de la corruption*, Embrasure, Les Plans sur Bex, 2014, où il propose la distinction entre l'homme *pécheur* – qui peut toujours se relever avec l'aide de Dieu – et l'homme *corrompu*, victime d'une autosuffisance qui l'empêche d'identifier le péché.

20. *ST*, I-II, q. 84, a. 4, ad 5. La tiédeur ne doit cependant pas être confondue avec un état d'aridité intérieure, car il s'agit d'une condition de langueur spirituelle volontaire qui est caractérisée par le désengagement dans l'édification de sa propre sainteté.

21. Ap 3, 15-16. « Un auteur compare la tiédeur à une fièvre éthique, qui n'épouvante guère, parce qu'on la connaît à peine, mais qui est si maligne, qu'on en guérit difficilement. Cette comparaison est très juste ; car, la tiédeur rendant l'âme insensible aux remords de la conscience, il arrive que, après y être devenu insensible pour les péchés véniels, on le devient pareillement avec le temps pour les péchés mortels » (Alphonse Marie de LIGUORI, *Œuvres complètes de S. Alphonse de Liguori. Œuvres ascétiques. Sermons abrégés pour tous les dimanches de l'année*, trad. par Léopold-J. DUJARDIN, vol. 17, Casterman, Paris – Tournai, 1877, Sermon XIX, p. 207-208).

22. Ap 3, 17.

sa relation filiale avec le Seigneur, il se meut dans des horizons exclusivement terrestres (argent, pouvoir, bien-être matériel, etc.), il n'écoute pas les inspirations de la grâce, il est superficiel et parfois désinvolte dans l'accomplissement des tâches familiales, professionnelles et sociales, il ne montre aucune préoccupation pour sa propre croissance spirituelle et il a du mal à s'engager dans tout ce qui va au-delà de ce que l'on voit et touche.

Les remèdes contre la tiédeur se trouvent dans le passage suivant de l'Apocalypse²³ : 1. Se convertir de tout cœur à Dieu et faire fructifier Ses dons : « Suis donc mon conseil : achète chez moi de l'or purifié au feu pour t'enrichir ; des habits blancs pour t'en revêtir et cacher la honte de ta nudité ; un collyre enfin pour t'en oindre les yeux et recouvrer la vue » ; 2. Prendre la Croix du Seigneur avec générosité et accepter pleinement les mortifications passives : « Ceux que j'aime, je les sermonne et les corrige » ; 3. Renouveler l'engagement pour la sainteté : « Allons ! Un peu d'ardeur, et repens-toi ! » ; 4. Écouter, avec la ferme intention d'y répondre, les appels aimants du Seigneur : « Voici, je me tiens à la porte et je frappe ; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui pour souper, moi près de lui et lui près de moi » ; cette écoute doit se faire de deux manières complémentaires : a) Améliorer sa propre prière, « car plus nous réfléchissons aux biens spirituels, plus aussi ils nous deviennent agréables ; ce qui fait cesser l'acédie »²⁴ ; b) Avoir recours au sacrement de la confession et à la direction spirituelle pour percevoir toujours plus clairement l'amour paternel de Dieu et savoir comment y répondre.

3.3.3 Le combat contre la concupiscence

La liberté de l'homme est la liberté d'un être composé d'esprit et de chair, plongé dans la temporalité, et qui ne se décide pas pleinement au moyen d'une unique option, mais péniblement, tout au long de sa vie. Ainsi, pendant qu'elle est en chemin, la personne doit accomplir de son propre salut avec crainte et tremblement²⁵. Il en résulte un inévitable combat pour surmonter les résistances et pour confirmer ses propres décisions, car dans cette vie il est toujours possible de revenir en arrière²⁶. Après la chute de l'homme, cet engagement moral comporte un effort : l'ordination naturelle à Dieu est contrecarrée par le désordre que causent le péché originel et les péchés actuels. Ce principe de désordre dans la vie morale, appelé « concupiscence » ou « *fomes peccati* »²⁷, est attribué à la « chair »²⁸.

Ce désordre moral se manifeste surtout par un amour immodéré de soi, un désir d'affirmation de soi et, au plus haut point, par un auto-enfermement face à Dieu Dieu, c'est-à-dire par l'orgueil²⁹ : le pire de la concupiscence se trouve dans l'amour propre qui prend corps dans les différents appétits humains (celui spirituel et ceux sensibles) et pousse au péché. « Saint Paul est celui qui décrit avec une particulière éloquence la tension et la lutte qui agitent le cœur humain.

23. Cf. Ap 3, 18-20.

24. *ST*, II-II, q. 35, a. 1, ad 4.

25. Cf. Ph 2, 12.

26. Cf. Lc 9, 62.

27. « Au sens étymologique, la "concupiscence" peut désigner toute forme véhémement de désir humain. La théologie chrétienne lui a donné le sens particulier du mouvement de l'appétit sensible qui contrarie l'œuvre de la raison humaine. L'Apôtre S. Paul l'identifie à la révolte que la "chair" mène contre l'"esprit" (cf. Ga 5, 16.17.24; Ep 2, 3). Elle vient de la désobéissance du premier péché (Gn 3, 11). Elle dérègle les facultés morales de l'homme et, sans être une faute en elle-même, incline ce dernier à commettre des péchés (cf. Cc. Trente : DS 1515) » (*CEC*, n° 2515).

28. « Chair » au sens du vieil homme, de la personne marquée par le désordre du péché : voir la section 11.6.3, p. 249. Sur la lutte contre la chair chez saint Paul, voir SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento II*, op. cit., p. 53-56.

29. Ainsi est-il écrit dans la Vulgate et la Néo-Vulgate : « *Quoniam initium omnis peccati est superbia* » (Si 10, 15), dont la version française de la *Bible de Jérusalem* est un peu différente : « Le principe de l'orgueil c'est le péché » (Si 10, 13). Citant l'Écclésiastique, Augustin et Thomas écrivent : « *Initium quippe omnis peccati superbia* » (AUGUSTIN, *La Cité de Dieu : Livres XI-XIV*, op. cit., XII, 6, p. 164) ; « *Initium omnis peccati superbia vel amor proprius* » (*ST*, I-II, q. 84, a. 2, ad 3).

“Écoutez-moi – lisons-nous dans la Lettre aux Galates – : marchez sous l’impulsion de l’Esprit et vous n’accomplirez plus ce que la chair désire. Car la chair, en ses désirs, s’oppose à l’esprit et l’esprit à la chair ; entre eux, c’est l’antagonisme ; aussi ne faites-vous pas ce que vous voulez” (Ga 5, 16-17). Déjà dans l’homme, parce qu’il est un être composé, esprit et corps, il existe une certaine tension, il se déroule une certaine lutte de tendances entre l’“esprit” et la “chair”. Mais cette lutte, en fait, appartient à l’héritage du péché, elle en est une conséquence et, en même temps, une confirmation. Elle fait partie de l’expérience quotidienne. Comme l’écrit l’Apôtre : “On sait bien tout ce que produit la chair : fornication, impureté, débauche,... orgies, ripailles et choses semblables”. Il s’agit là des péchés qu’on pourrait qualifier de “charnels”. L’Apôtre en ajoute d’autres encore : “Haines, discorde, jalousie,... dissensions, divisions, scissions, sentiments d’envie...” (Cf. Ga 5, 19-21). Tout cela constitue “les œuvres de la chair”. Mais à ces œuvres qui sont indubitablement mauvaises, Paul oppose “le fruit de l’Esprit”, qui est “charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi” (Ga 5, 22-23). Du contexte, il ressort clairement que, pour l’Apôtre, il ne s’agit pas de mépriser et de condamner le corps qui, avec l’âme spirituelle, constitue la nature de l’homme et sa personnalité de sujet ; il traite, par contre, des œuvres ou plutôt des dispositions stables – vertus et vices – moralement bonnes ou mauvaises, qui sont le fruit de la soumission (dans le premier cas) ou au contraire de la résistance (dans le second cas) à l’action salvatrice de l’Esprit Saint. C’est pourquoi l’Apôtre écrit : “Puisque l’Esprit est notre vie, que l’Esprit nous fasse aussi agir” (Ga 5, 25) »³⁰.

Il n’est pas possible de maintenir la direction vers la sainteté sans un combat pour vaincre les mouvements désordonnés. L’Ancien Testament parle déjà de la vie sur terre comme d’un combat armé, d’une lutte entre la descendance de la femme et la descendance du serpent, et beaucoup d’autres passages recourent à l’allégorie des batailles³¹. Le thème est repris par le Nouveau Testament, que ce soit avec la métaphore de la guerre³² ou avec celle de la compétition sportive³³, jusqu’à la pleine victoire du Christ dans le combat eschatologique³⁴. Et Vatican II rappelle : « Un dur combat contre les puissances des ténèbres passe à travers toute l’histoire des hommes ; commencé dès les origines, il durera, le Seigneur nous l’a dit jusqu’au dernier jour. Engagé dans cette bataille, l’homme doit sans cesse combattre pour s’attacher au bien ; et ce n’est qu’au prix de grands efforts, avec la grâce de Dieu, qu’il parvient à réaliser son unité intérieure »³⁵. Mais le chrétien ne se meut pas par une volonté terrestre de perfectionnisme. Son but n’est pas l’affirmation de soi par la domination de sa nature désordonnée, mais d’aimer Dieu par-dessus toutes choses et de s’identifier à Jésus-Christ par la grâce de l’Esprit Saint. Le combat ascétique est principalement un effort de transformation dans le Christ. C’est pourquoi il est un engagement optimiste, plus destiné à faire le bien qu’à éviter le mal : « Ne te laisse pas vaincre par le mal, sois vainqueur du mal par le bien »³⁶.

3.4 L’aspect positif de l’engagement moral : le renouveau dans l’Esprit et les moyens de sanctification

Le moment positif de l’engagement moral est celui qui répond le mieux à sa nature profonde de mise en œuvre de l’appel divin à la sainteté. La vie morale est avant tout un progrès spirituel qui tend à l’union toujours plus intime avec le Christ. Cette union « s’appelle “mystique”, parce qu’elle

30. JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Dominum et vivificantem*, 18 mai 1986, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html (désigné ci-après par *Dominum et vivificantem*), n° 55.

31. Cf. Gn 3, 15 ; Jb 14, 14 ; Ps 2 ; 17, 40-41 ; Sg 5, 16-22 ; Is 59, 16-18.

32. Cf. Mt 10, 34-36 ; 2 Co 10, 3-5 ; Ep 6, 10-17 ; 1 Tm 1, 18 ; 1 P 2, 11.

33. Cf. Ac 20, 24 ; 1 Co 9, 24-27 ; Ph 3, 14 ; He 12, 1 ; Ap 3, 11-12.

34. Cf. Jn 16, 33 ; 2 Co 2, 14 ; Ap 19, 11-21 ; 20, 7-15.

35. *Gaudium et spes*, n° 37.

36. Rm 12, 21.

participe au mystère du Christ par les sacrements – “les saints mystères” – et, en Lui, au mystère de la Sainte Trinité. Dieu nous appelle tous à cette intime union avec lui »³⁷. Le Concile Vatican II conclut son exposé de la doctrine sur l'appel universel à la sainteté par un aperçu synthétique des principaux moyens pour atteindre l'union au Christ : « La charité qui nous fait aimer Dieu par-dessus tout et le prochain à cause de lui est par conséquent le don premier et le plus nécessaire. Mais pour que la charité, comme un bon grain, croisse dans l'âme et fructifie, chaque fidèle doit s'ouvrir volontiers à la Parole de Dieu et, avec l'aide de sa grâce, mettre en œuvre sa volonté, participer fréquemment aux sacrements, surtout à l'Eucharistie, et aux actions sacrées, s'appliquer avec persévérance à la prière, à l'abnégation de soi-même, au service actif de ses frères et à l'exercice de toutes les vertus »³⁸.

3.4.1 La croissance dans la sainteté

La vie morale chrétienne est un processus de sanctification progressive. Le Nouveau Testament formule cela comme une croissance vers l'union au Christ³⁹, comme une identification filiale toujours plus grande avec la volonté de Dieu le Père⁴⁰ ou, plus simplement, comme une croissance dans la charité, qui est la vertu la plus proprement unitive. Saint Paul dit ainsi aux Philippiens : « Et voici ma prière : que votre charité croissant toujours de plus en plus s'épanche en cette vraie science et ce tact affiné qui vous donneront de discerner le meilleur et de vous rendre purs et sans reproche pour le Jour du Christ, dans la pleine maturité de ce fruit de justice que nous portons par Jésus Christ, pour la gloire et louange de Dieu »⁴¹. Selon l'Apôtre, la charité est le motif qui inspire la connaissance et le discernement moral du chrétien, qui ordonne toute sa conduite à la glorification de Dieu par Jésus-Christ. Dans la *Première Lettre aux Thessaloniens*, il s'exprime de manière similaire et il ajoute que la charité, en tant que principe de la vie chrétienne, procède de Dieu : « Que le Seigneur vous fasse croître et abonder dans l'amour que vous avez les uns envers les autres et envers tous, comme nous-mêmes envers vous : qu'il affermis ainsi vos cœurs irréprochables en sainteté devant Dieu, notre Père, lors de l'Avènement de notre Seigneur Jésus avec tous ses saints »⁴².

*L'identification progressive avec le Christ et avec le Père par la charité requiert d'accomplir les commandements*⁴³. Les Évangiles rapportent plusieurs discours moraux de Jésus, parmi lesquels la tradition a privilégié le « Discours sur la montagne », qui a pour noyau « les béatitudes ». Celles-ci, associées au « commandement de l'amour » et à la réaffirmation du « Décalogue », peuvent être considérés comme le résumé de l'agir moral chrétien⁴⁴. Ce noyau est clarifié et explicité dans d'autres passages du Nouveau Testament qui soulignent également la radicalité de toute la vie chrétienne⁴⁵. Mais la conduite morale n'est pas un ensemble d'activités sans lien entre elles. Elle ne consiste pas seulement à faire certaines choses et à ne pas en faire d'autres. Le chrétien se trouve plutôt dans l'obligation de tracer par lui-même une ligne de conduite, un programme de vie, qui met en œuvre et manifeste – dans ses circonstances concrètes personnelles, familiales, professionnelles et sociales – la vie dans le Christ à laquelle il a été appelé et dans laquelle il retrouve sa plénitude humaine et

37. CEC, n° 2014.

38. *Lumen gentium*, n° 42.

39. Cf. Ep 4, 13-15.

40. Cf. Rm 12, 2 ; Col 1, 9-12.

41. Ph 1, 9-11.

42. 1 Th 3, 12-13.

43. Cf. Jn 14, 21.23.

44. Cf. Mt 5, 3-12 ; 19, 17-19 ; 22, 36-40.

45. Cf. Mt 5, 48 ; Jc 1, 4 ; 1 P 1, 15-16. Pour une vision d'ensemble, voir : SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento I*, op. cit. ; idem, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento II*, op. cit. ; Ceslas SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, 4^e éd., 2 vol., Études bibliques, Gabalda, Paris, 1970 ; Wolfgang SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento*, Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, n° 4, Paideia, Brescia, 1999.

chrétienne. *La vie dans le Christ est le critère avec lequel doivent être en accord les actions, les rapports humains et sociaux ainsi que la manière de se servir des choses et des biens.* Tout est régi par une exigence de cohérence qui aboutit à l'« unité de vie » du chrétien⁴⁶.

Il n'est pas possible de diviser la vie du chrétien en deux grands secteurs dominés respectivement par l'obéissance et la liberté, comme si à la première appartenaient les actions commandées ou interdites par les normes morales, et à la seconde les actions qui, au contraire, ne relèvent d'aucune norme morale et où il serait possible de se mouvoir « librement » à la recherche de buts ou d'intérêts purement humains. En réalité, celui qui a été rejoint par la grâce de Dieu conçoit sa propre existence et ses propres activités comme un moyen d'union à Dieu par le Christ : « Soit donc que vous mangiez, soit que vous buviez, et quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu »⁴⁷. Même s'il existe des activités qui, considérées dans l'abstrait, sont moralement indifférentes, et en admettant que l'on ne réussit pas toujours à référer actuellement et explicitement toutes ses actions au Christ, *la dynamique intrinsèque de la vie chrétienne tend par elle-même à rendre toujours plus présente et toujours plus actuelle et consciente la finalité suprême de l'amour de Dieu* ou, si l'on veut, l'attitude filiale qui découvre en tout la façon de « discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait »⁴⁸. De la charité filiale, comme d'une « source d'eau jaillissant en vie éternelle »⁴⁹, découle tout l'agir moral du chrétien qui requiert une augmentation progressive de la charité elle-même et de l'union au Christ.

Comme l'écrit saint Cyprien, « la volonté de Dieu, c'est ce que le Christ a fait et enseigné : l'humilité dans la conduite, la fermeté dans la foi, la vérité dans les paroles, et dans les actes la justice. Dans les œuvres la mansuétude, et dans les mœurs la rectitude. Ne point savoir faire injure, et pouvoir tolérer quand elle est faite, avec les frères conserver la paix, et le Seigneur, l'aimer de tout son cœur. Chérir en lui le Père, et craindre le Dieu, ne rien mettre au monde au-dessus du Christ, car il nous a mis au-dessus de lui. À son amour s'attacher inébranlablement ; à sa croix se lier indissolublement. Et quand il est temps de lutter pour son honneur et pour son nom, montrer, lors de l'interrogatoire, cette fermeté qui fait de nous des confesseurs, montrer, dans la torture, cette foi qui fait de nous des lutteurs, montrer, à l'heure de la mort, cette acceptation de la souffrance qui fait de nous des triomphateurs. Voici la vie de qui veut être cohéritier du Christ, voici l'obéissance aux préceptes de Dieu, voici l'accomplissement de la volonté paternelle »⁵⁰.

*La vie morale chrétienne est donc alimentée, en premier lieu, par un ensemble d'attitudes à l'égard de Dieu*⁵¹, parmi lesquelles se détachent : l'adoration⁵² ; la prière⁵³ ; l'acceptation de la Croix de

46. Sur le thème de l'unité de vie chrétienne, voir : CONCILE VATICAN II, *Décret sur le ministère et la vie des prêtres* *Presbyterorum ordinis*, 7 déc. 1965, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_fr.html (désigné ci-après par *Presbyterorum ordinis*), n° 14 ; CONCILE VATICAN II, *Décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse* *Perfectae caritatis*, 28 oct. 1965, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_fr.html (désigné ci-après par *Perfectae caritatis*), n° 18 ; *Christifideles Laici*, n°s 30, 34, 59 & 60 ; Josemaría ESCRIVÁ, *Quand le Christ passe*, 2^e éd., Le laurier, Paris, 1989, URL : <https://escriva.org/fr/e-s-cristo-que-pasa/>, n° 10. Le concept d'« unité de vie » – se référant à tous les chrétiens, mais en particulier aux laïcs qui vivent au milieu du monde – est caractéristique des enseignements de saint Josémaría Escrivá : voir Ignacio de CELAYA, « Unidad de vida », dans *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, sous la dir. de José Luis ILLANES MAESTRE et al., Monte Carmelo – Instituto Histórico San Josemaría Escrivá de Balaguer – Fundación Studium, Burgos, 2013, p. 1217-1223, et la bibliographie qui y est citée.

47. 1 Co 10, 31. Cf. Col 3, 17 ; 1 P 4, 11.

48. Rm 12, 2.

49. Jn 4, 14.

50. CYPRIEN DE CARTHAGE, *L'oraison dominicale*, trad. par Michel RÉVEILLAUD, *Études d'histoire et de philosophie religieuses*, PUF, Paris, 1964, 15, p. 99-101 () .

51. Cf. *Lumen gentium*, n° 42.

52. « C'est le Seigneur ton Dieu que tu adoreras, et à Lui seul tu rendras un culte » (Mt 4, 10). Cf. Is 42, 8 ; Ps 49, 14.23 ; 1 Tm 1, 17 ; He 13, 15.

53. Nous en parlerons ci-dessous, dans la section 3.4.3, p. 64.

Christ⁵⁴ ; l'action de grâce⁵⁵ ; la prière de demande⁵⁶ ; la docilité⁵⁷ ; le comportement propre aux enfants de Dieu⁵⁸ qui conduit à l'abandon confiant en la providence divine⁵⁹ ; l'humilité⁶⁰ et la pénitence pour les pécheurs⁶¹. *De ces attitudes procède l'élan pour chercher également le Christ dans l'accomplissement des engagements séculiers.* Cet élan a des manifestations concrètes : s'employer à bien le faire, comme Lui, toutes les choses⁶² ; sanctifier la vie quotidienne⁶³ ; gouverner le monde avec justice et sainteté pour la gloire de Dieu⁶⁴ ; chercher également dans ses propres œuvres la perfection humaine⁶⁵ ; bien utiliser bien le temps⁶⁶ ; être responsable dans ses propres engagements⁶⁷ ; vivre dans l'assiduité⁶⁸ ; accomplir ses propres devoirs familiaux⁶⁹, sociaux⁷⁰, civils⁷¹ et professionnels⁷² ; mener toute activité avec exhaustivité et perfection même dans les détails⁷³ ; ne pas se conformer à une mentalité mondaine⁷⁴ ou encore travailler sans penser seulement à son propre gain et/ou à sa propre gloire terrestre⁷⁵.

En conséquence, *la vie chrétienne informe également la dimension sociale et politique de la vie humaine.* Le Magistère récent a souligné qu'il existe « deux tentations auxquelles ils [les fidèles laïcs] n'ont pas toujours su échapper : la tentation de se consacrer avec un si vif intérêt aux services et aux tâches d'Église, qu'ils en arrivent parfois à se désengager pratiquement de leurs responsabilités spécifiques au plan professionnel, social, économique, culturel et politique ; et, en sens inverse, la tentation de légitimer l'injustifiable séparation entre la foi et la vie, entre l'accueil de l'Évangile et

54. Cf. Mt 16, 24-25 ; 1 Co 1, 18 ; 1 P 2, 20-21 ; voir ci-dessous la section 3.4.4, p. 66.

55. « En toute condition soyez dans l'action de grâces. C'est la volonté de Dieu sur vous dans le Christ Jésus » (1 Th 5, 18). Cf. Lc 17, 16-18 ; Ep 5, 20

56. « En toute circonstance, bénis le Seigneur Dieu, demande-lui de diriger tes voies, et de faire aboutir tes sentiers et tes projets. Car la sagesse n'est pas le propre de toute nation, c'est le Seigneur qui leur donne de vouloir le bien. À son gré, il élève, ou il abaisse jusqu'au fond du séjour des morts. Et maintenant, mon enfant, rappelle-toi ces commandements, et ne les laisse pas s'effacer de ton cœur » (Tb 4, 19). Cf. Lc 11, 9-13 ; Jn 16, 23-24 ; 1 Th 5, 17.

57. Cf. 1 S 15, 22 ; Mc 4, 20 ; Ac 7, 51 ; Rm 5, 19 ; 8, 14.26-27 ; Ga 5, 25.

58. Cf. Jn 1, 12-13 ; Rm 8, 14-17 ; Ga 3, 26-28 ; Ep 1, 5 ; 1 Jn 3, 1-2.

59. Cf. Ps 30, 2-7 ; Mt 6, 25-34 ; Mc 11, 22-24 ; Lc 12, 22-31 ; Ac 27, 25 ; 1 P 4, 19 ; CEC, n^{os} 302-314.

60. « Dieu résiste aux orgueilleux, mais il donne sa grâce aux humbles » (Jc 4, 6 et 1 P 5, 5, qui sont citations de Pr [gr.] 3, 34). Cf. Mt 11, 29 ; Jn 13, 1-17 ; 1 Co 4, 7 ; Ph 2, 5-11.

61. Cf. Ps 50, 19 ; Is 66, 2 ; Mt 3, 2 ; 4, 17 ; Ac 2, 38 ; 2 Co 7, 1 ; He 10, 22.

62. Cf. Mc 7, 37.

63. Cf. Lc 8, 38-39 ; 1 Tm 4, 4-5 ; 1 P 4, 11 ; *Gaudium et spes*, n^o 33. L'enseignement et l'activité, en tant que fondateur, de saint Josémaría Escrivá ont été très importants pour la compréhension du rôle théologique capital de la sanctification de la vie quotidienne : William E. MAY, « Santità e vita ordinaria », dans *Santità e mondo: atti del Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá, Roma, 12-14 ottobre 1993*, sous la dir. de Manuel BELDA et ATENEO ROMANO DELLA SANTA CROCE, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1994, p. 43-68 ; JEAN-PAUL II, *Homélie pour la canonisation de Josemaría Escrivá de Balaguer*, 6 oct. 2002, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/homilies/2002/documents/hf_jp-ii_hom_20021006_escriva.html ; JEAN-PAUL II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II (luglio-dicembre 2002)*, vol. XXV-2, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2003, p. 413-416.

64. Cf. Ps 8, 7-9 ; Sg 9, 2-3 ; 1 Co 10, 31 ; *Gaudium et spes*, n^o 34.

65. Cf. Lv 22, 20 ; Col 3, 22-4, 1 ; 1 P 2, 12.15.

66. Cf. 1 Co 7, 29 ; Ep 5, 16.

67. Cf. Pr 12, 10.24.27 ; Mt 25, 26-27 ; Lc 17, 10.

68. Cf. Pr 20, 4.13 ; Qo 10, 18 ; Ep 4, 28 ; 2 Th 3, 7-12 ; *Gaudium et spes*, n^o 35.

69. Cf. Ps 126, 3-5 ; Si 3, 1-16 ; 7, 19.23-28 ; Ep 5, 22-6, 4 ; Col 3, 18-21 ; 1 Tm 5, 8 ; *ibid.*, n^o 52.

70. Cf. Lv 19, 9-18.33-36 ; Tt 2, 1-10 ; Jc 5, 4 ; *ibid.*, n^o 43.

71. Cf. Mt 22, 21 ; Rm 13, 1-7 ; 1 P 2, 13-17 ; *ibid.*, n^o 75.

72. Cf. Pr 24, 30-34 ; Si 7, 22 ; Ep 6, 5-9. À cet égard, il est bon de rappeler que la Bible parle de différents métiers : artisans (Ex 31, 1-11), femmes au foyer (Pr 31, 10-31), fonctionnaires (Lc 3, 12-13), juges (Dt 19, 18-20 ; 2 Ch 19, 6-7), gouvernants (1 R 10, 9 ; Jr 22, 1-5), médecins (Si 38, 1-15), métiers manuels (1 R 7, 13-14 ; Si 38, 24-34), serviteurs et maîtres (1 Tm 6, 1-2 ; 1 P 2, 18), militaires (Mt 8, 5-13 ; Lc 3, 14), etc.

73. Cf. Qo 7, 8 ; Ct 2, 15 ; Lc 16, 10 ; *Gaudium et spes*, n^o 67.

74. Cf. Rm 12, 2 ; Tt 2, 12 ; 1 Jn 2, 15.

75. Cf. Jr 9, 22-23 ; Ez 33, 31 ; Ab 2, 9 ; Lc 11, 43 ; 12, 21 ; 2 Co 10, 17 ; Ph 2, 4.

l'action concrète dans les domaines temporels et terrestres les plus divers »⁷⁶. L'attention envers la personne humaine et envers son bien implique *la sensibilité de savoir juger, en référence au bien de la personne et des personnes, la valeur de la forme sociale et politique que se donne la société dans laquelle nous vivons; jugement qui doit également être en mesure de faire des propositions concrètes visant à améliorer encore les conditions sociales et politiques*⁷⁷.

Jusqu'à un passé récent et en grande partie en raison du caractère essentiellement statique de la société, la morale a peut-être trop souligné les devoirs individuels et sous-estimé les aspects sociaux, probablement parce qu'ils n'étaient pas aussi actuels qu'aujourd'hui. Dans une société interdépendante et dynamique comme la société moderne, le domaine social ne peut plus être négligé⁷⁸. À ce propos, le Concile Vatican II met en garde pour « que personne, par inattention à l'évolution des choses ou par inertie, ne se contente d'une éthique individualiste. [...] Que tous prennent très à cœur de compter les solidarités sociales parmi les principaux devoirs de l'homme d'aujourd'hui, et de les respecter. En effet, plus le monde s'unifie et plus il est manifeste que les obligations de l'homme dépassent les groupes particuliers pour s'étendre peu à peu à l'univers entier. Ce qui ne peut se faire que si les individus et les groupes cultivent en eux les valeurs morales et sociales et les répandent autour d'eux. Alors, avec le nécessaire secours de la grâce divine, surgiront des hommes vraiment nouveaux, artisans de l'humanité nouvelle »⁷⁹.

3.4.2 Les sacrements

L'engagement de conformer toutes les dimensions de la vie humaine aux vertus théologiques et morales, en en faisant un moyen d'union au Christ, ne provient pas de l'homme et ne peut être assumé par les seules forces humaines. Ainsi l'enseignent Jésus⁸⁰ et l'Apôtre⁸¹. Nous allons maintenant indiquer les principaux moyens – sacramentels et non sacramentels – par lesquels il est possible, pour le chrétien, de suivre les douces paroles du Seigneur : « Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau, et moi je vous soulagerai »⁸².

Selon le caractère sacramentel de l'économie du salut⁸³, le don initial de la vie chrétienne est reçu *ex opere operato* par le baptême et la confirmation. Ces deux sacrements, ainsi que l'ordre sacré, ne peuvent être reçus qu'une seule fois dans la vie. Le mariage et l'onction des malades, même s'ils peuvent, dans l'absolu, être administrés plus d'une fois (si le premier conjoint est mort et lorsque le chrétien se trouve de nouveau en danger de mort), sont ordonnés à des effets tout à fait particuliers. En revanche, la pénitence et l'Eucharistie sont les moyens de sanctification par excellence⁸⁴.

« Le Christ a institué le sacrement de Pénitence pour tous les membres pécheurs de son Église, avant tout pour ceux qui, après le baptême, sont tombés dans le péché grave et qui ont ainsi perdu la grâce baptismale et blessé la communion ecclésiale. C'est à eux que le sacrement de Pénitence offre une nouvelle possibilité de se convertir et de retrouver la grâce de la justification »⁸⁵. Même

76. *Christifideles Laici*, n° 2.

77. Ce thème sera approfondi dans la section 9.1, p. 191.

78. Une étude plus approfondie sur la relation entre la vie morale et la vie sociale est présentée dans Enrique COLOM, *Chiesa e società*, Studi di teologia, n° 2, Armando, Roma, 1996, en particulier dans les chapitres III à V.

79. *Gaudium et spes*, n° 30. Cf. également le fort appel des encycliques sociales de FRANÇOIS, *Lettre encyclique Laudato si'*, 24 mai 2015, URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html et FRANÇOIS, *Lettre encyclique Fratelli tutti*, 3 oct. 2020, URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.

80. « Hors de moi vous ne pouvez rien faire » (Jn 15, 5).

81. « Je puis tout en Celui qui me rend fort » (Ph 4, 13).

82. Mt 11, 28.

83. Cf. la section 1.1.2, p. 8.

84. Sur les sacrements comme moyens de sanctification, voir *Sacrosanctum Concilium*, n° 59 et *Lumen gentium*, n° 11

85. *CEC*, n° 1446.

pour ceux qui le reçoivent sans avoir commis une faute grave, le sacrement de la pénitence produit une augmentation de la grâce, accroît les forces spirituelles pour le combat chrétien⁸⁶, guérit progressivement la concupiscence et les blessures causées par les péchés de la vie passée, fait expérimenter l'amour miséricordieux de Dieu pour chacun de ses enfants, contribue à la formation de la conscience et est l'occasion d'une direction spirituelle efficace. Il est donc *non seulement un moyen de guérison, mais aussi un important moyen de sanctification et d'union au Christ* : en appliquant au chrétien les mérites du Rédempteur, il possède une grande efficacité en vue du développement moral et spirituel des fidèles. C'est pourquoi l'Église recommande avec insistance la pratique de la confession fréquente⁸⁷.

Le sacrement de l'Eucharistie n'est pas moins important pour la vie chrétienne⁸⁸. L'amour de Jésus pour les hommes se manifeste clairement dans sa Passion et Mort. En effet, « nul n'a plus grand amour que celui-ci : donner sa vie pour ses amis »⁸⁹. Et c'est ce même amour qui conduit le Seigneur à chercher notre proximité et l'union la plus intime. Cet amour le conduisit à « concevoir » un sacrement qui fût mémorial de sa Passion, Présence parmi les hommes et Aliment d'identification unique⁹⁰ : « Notre Sauveur, à la dernière Cène, la nuit où il était livré, institua le sacrifice eucharistique de son Corps et de son Sang pour perpétuer le sacrifice de la croix au long des siècles, jusqu'à ce qu'il vienne, et pour confier ainsi à l'Église, son Épouse bien-aimée, le mémorial de sa mort et de sa résurrection : sacrement de l'amour, signe de l'unité, lien de la charité, banquet pascal "dans lequel le Christ est mangé, l'âme est comblée de grâce, et le gage de la gloire future nous est donné" »⁹¹. Si bien que *la vie chrétienne est étroitement liée à l'Eucharistie, car elle renferme tout le bien spirituel de l'Église et constitue le centre et la racine de l'évangélisation et de toute la vie chrétienne*⁹². Elle est le centre et le sommet de la vie chrétienne parce que tout ce que l'Église et les fidèles doivent réaliser est orientée vers elle. Et elle est aussi sa racine et sa source en tant qu'elle contient non seulement la grâce qui nous permet de vivre comme le Christ, mais l'Auteur même de la grâce auquel le chrétien veut s'unir. Par conséquent, la vie dans la sainteté doit être une vie éminemment eucharistique.

Le Saint Sacrifice n'est pas seulement la mémoire d'un événement, mais un mémorial⁹³, une représentation – ou, mieux encore, une re-présentation – de l'événement salvateur de la Croix qui le renouvelle et le met en œuvre tout au long de l'histoire. *La messe, donc, dans sa connexion avec le*

86. Cf. JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique post-synodale Reconciliatio et Paenitentia*, 2 déc. 1984, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html (désigné ci-après par *Reconciliatio et Paenitentia*), n^{os} 28-29.

87. Cf. CIC, can. 988, 2; CEC, n^o 1458; BENOÎT XVI, *Exhortation apostolique post-synodale Sacramentum Caritatis*, 22 fév. 2007, URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html, n^o 21; FRANÇOIS, *Audience générale*, 20 nov. 2013, URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2013/documents/papa-francesco_20131120_udienza-generale.html. Le magistère du Pape François est particulièrement riche en ce qui concerne le sacrement de la réconciliation. Pour un aperçu des premières années de pontificat, voir PENITENZIERIA APOSTOLICA, éd., *La festa del perdono con papa Francesco: sussidio per la confessione e le indulgenze*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2017.

88. Le Magistère récent est souvent revenu sur la centralité de l'Eucharistie dans la vie des fidèles : voir JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Ecclesia de Eucharistia*, 17 avr. 2003, URL : https://www.vatican.va/holy_father/special_features/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_ecclesia_eucharistia_fr.html ; BENOÎT XVI, *Sacramentum Caritatis*, op. cit. ; FRANÇOIS, *Lettre apostolique Desiderio desideravi*, 29 juin 2022, URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html.

89. Jn 15, 13 ; voir Rm 5, 8 ; 1 Jn 3, 16.

90. « De même que le Père, qui est vivant, m'a envoyé et que je vis par le Père, de même celui qui me mange, lui aussi vivra par moi » (Jn 6, 57).

91. *Sacrosanctum Concilium*, n^o 47 ; la citation interne est du *Bréviaire romain*, Fête du *Corpus Domini*, antienne du Magnificat lors des 2^e vêpres.

92. Cf. *Lumen gentium*, n^o 11 ; *Presbyterorum ordinis*, n^{os} 5 & 14 ; ESCRIVÁ, *Quand le Christ passe*, op. cit., n^o 87.

93. Le mot *mémorial*, qui traduit le *zikkaron* hébreu et l'*upomnéma* grec, ne signifie pas mémoire du passé, mais évocation de l'aujourd'hui de Dieu dans lequel se poursuit et se rend présent le dessein salvateur du Seigneur.

Sacrifice rédempteur, est l'acte culminant de l'histoire du salut et pour chaque personne, elle est l'acte culminant de son propre salut et de sa sainteté. L'engagement pour la sainteté est intimement lié à la participation au Sacrifice eucharistique : ce que le chrétien veut imiter dans sa propre vie, c'est ce que le Christ fait lors de la Messe. C'est pourquoi participer fructueusement à la Messe implique de s'engager à faire la même chose que ce que fait le Christ en offrant sa vie au Père, que ce soit pendant la célébration ou ensuite dans une vie quotidienne cohérente avec le mystère célébré⁹⁴. C'est pourquoi l'Église recommande l'assistance fréquente à la Messe et demande que tous les fidèles participent à la messe au moins une fois par semaine le dimanche⁹⁵.

Un deuxième aspect de l'Eucharistie est la Communion, par laquelle le chrétien s'unit intimement à Jésus et s'identifie à Lui⁹⁶ : comme cette identification coïncide avec le but de la sainteté, il est évident que *la sainteté chrétienne ne peut pas renoncer à la communion régulière.* L'Eucharistie renforce les énergies humaines sur le chemin de la sainteté, prévient des dangers, des difficultés et des péchés, facilite le combat ascétique, est gage de vie éternelle et renforce l'union entre les hommes⁹⁷. Il convient d'être bien disposé pour recevoir la communion avec fruit⁹⁸ et de remercier le Seigneur avec une profonde ferveur.

Enfin, il faut rappeler que Jésus est vraiment, réellement et substantiellement présent dans les espèces eucharistiques. Cela explique pourquoi l'Église a multiplié les actes de culte eucharistique : visites au Saint Sacrement, expositions et bénédictions, processions, congrès eucharistiques, etc. « L'Église et le monde ont grand besoin du culte eucharistique. Jésus nous attend dans ce sacrement de l'amour. Ne mesurons pas notre temps pour aller le rencontrer dans l'adoration, dans la contemplation pleine de foi et prête à réparer les grandes fautes et les grands délits du monde. Que notre adoration ne cesse jamais ! »⁹⁹

3.4.3 La prière

« *Ce n'est pas de pain seul que vivra l'homme, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu* »¹⁰⁰ : *la vie chrétienne requiert l'écoute attentive de la parole de Dieu.* C'est pourquoi l'une des dernières recommandations de Jésus fut : « Veillez et priez pour ne pas entrer en tentation »¹⁰¹, et les premiers chrétiens accomplirent cette indication : « Ils se montraient assidus à l'enseignement des apôtres [...] et aux prières »¹⁰². La relation vivante et personnelle avec Dieu – Père, Fils et Esprit Saint – s'obtient

94. Cf. Juan José SILVESTRE, « “Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo” (Fil 2,5). Una liturgia que configura a Cristo », *Annales theologici*, vol. 36, n° 1 (2022), p. 155-178, avec d'abondantes références au Magistère récent.

95. Cf. *Sacrosanctum Concilium*, n° 106 ; *CIC*, can. 1247 ; *CEC*, n° 2181 ; JEAN-PAUL II, *Lettre apostolique Dies Domini*, 31 mai 1998, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1998/documents/hf_jp-ii_apl_05071998_dies-domini.html (surtout n°s 46-49) ; BENOÎT XVI, *Sacramentum Caritatis*, *op. cit.*, n°s 72-76 ; FRANÇOIS, *Desiderio desideravi*, *op. cit.*, n° 65.

96. Saint Augustin a semblé entendre la voix du Seigneur qui disait : « Je suis l'aliment des grands ; grandis et tu me mangeras. Et tu ne me changeras pas en toi, comme l'aliment de ta chair ; mais c'est toi qui seras changé en moi » (AUGUSTIN, *Les Confessions (I-VII)*, *op. cit.*, VII, X, 16, p. 617). Bien qu'ici Augustin ne se réfère pas directement à l'Eucharistie, ce passage exprime pourtant bien l'effet de la Communion : c'est ainsi que l'interprète saint Thomas dans THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, vol. 4 (III), Cerf, Paris, 1986 (designé ci-après par *ST*, III), q. 73, a. 3, ad 2. Cf. aussi saint LÉON LE GRAND, *Tractatus* 63, 7 : *Corpus Christianorum. Series Latina*, sous la direction de l'Abbaye Saint-Pierre de Steenbrugge, Brepols, Turnhout (designé ci-après par *CCL*), n° 138A, p. 388.

97. Cf. Jn 6, 54 ; 1 Co 10, 17-22.

98. Cf. : 1 Co 11, 29 ; *CEC*, n°s 1385-1387.

99. JEAN-PAUL II, *Lettre Dominicae Cenae*, 24 fév. 1980, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/letters/1980/documents/hf_jp-ii_let_19800224_dominicae-cenae.html, n° 3. Sur le culte eucharistique en dehors de la Messe, voir BENOÎT XVI, *Sacramentum Caritatis*, *op. cit.*, n°s 66-69.

100. Mt 4, 4 ; voir Dt 8, 3.

101. Mc 14, 38.

102. Ac 2, 42.

dans la prière. Elle consiste à être en présence de Dieu et en dialogue filial avec Lui. Si bien que *l'appel universel à la sainteté peut se concrétiser dans l'appel universel à la prière, à la familiarité aimante avec le Seigneur qui invite sans cesse chaque homme à une rencontre mystérieuse mais réelle dans la prière*. C'est ce qu'a fait et enseigné Jésus¹⁰³ et c'est ce que doivent faire ses disciples : la prière des chrétiens, comme celle du Christ, comporte la pleine adhésion de la volonté humaine à la volonté amante du Père. Elle requiert la conversion et la pureté du cœur, la confiance et l'audace filiale, l'humilité, la patience et la persévérance¹⁰⁴. C'est ce que l'on appelle la contemplation, c'est-à-dire avoir le « regard » de la foi fixé sur Jésus, pour mieux connaître sa volonté et pour s'identifier toujours davantage à Lui. Cette contemplation n'exige pas la *fuga mundi* ; au contraire, elle peut et elle doit se réaliser dans la vie ordinaire et au milieu des activités du monde : « Lorsque notre âme vise les biens temporels pour se reposer, elle s'y abaisse. Mais quand elle les vise en vue d'obtenir la béatitude, loin de se trouver rabaissée par eux, elle les relève »¹⁰⁵ et elle les utilise pour établir à tout moment un dialogue aimant avec le Seigneur¹⁰⁶.

L'homme tend, par nature, au dialogue, à la communication. Et lorsqu'il ne s'entretient pas avec quelqu'un, il parle avec lui-même : souvenirs, préoccupations, doutes, désirs, rêves, etc. La vie chrétienne doit aspirer à une conversation continue avec le Seigneur, de manière réelle, profonde et généreuse. Ainsi la personne se détache de l'égoïsme et devient plus théocentrique : elle consolide son amitié avec Dieu, développe sa charité, rectifie son intention, acquiert la sérénité et l'objectivité, elle fortifie son agir moral. Aucune activité, bien que terrestre et matérielle, n'empêche le rapport constant avec Dieu¹⁰⁷ : il suffit d'une invocation (jaculatoire), d'un regard sur une image sacrée, d'un sourire destiné à Jésus, d'un petit sacrifice, de l'offrande à Dieu de son activité. Mais ces actes ne jaillissent pas spontanément : il faut un effort personnel persévérant pour maintenir un dialogue assidu avec le Seigneur. Tous les saints et les auteurs de spiritualité parlent des difficultés de la prière : découragements, activisme, distractions, aridité, acédie, etc. Mais tous rappellent aussi son importance et sa nécessité pour le développement de la vie chrétienne¹⁰⁸.

Pour maintenir cette intimité continue avec Dieu, il convient de consacrer des temps concrets à la méditation et à la prière. C'est un devoir – comme celui de la sainteté – qui concerne tout chrétien : l'Écriture témoigne qu'il faut « prier sans cesse et ne pas se décourager »¹⁰⁹. La réalité existentielle chrétienne a toujours témoigné de la nécessité de certains actes de piété, parmi lesquels se distinguent les actes liturgiques : la pratique apostolique et ecclésiale, la vie des saints et des mystiques, et la réflexion théologique elle-même explicitent leur raison d'être et proposent des listes de pratiques visant à entretenir une relation d'amitié avec le Seigneur. Vatican II, en recueillant toute cette tradition et en parlant aux laïcs, note que « seules la lumière de la foi et la méditation de la Parole de Dieu peuvent permettre toujours et partout de reconnaître Dieu "en qui nous avons la vie, le mouvement et l'être" (Ac 17, 28) ; c'est ainsi seulement qu'on pourra chercher en tout sa volonté, discerner le Christ dans tous les hommes, proches ou étrangers, juger sainement du vrai sens et de la

103. Cf. Mt 11, 25-26 ; Mc 1, 35 ; 6, 46 ; Lc 3, 21 ; 9, 28 ; 11, 1 ; 22, 41-42 ; Jn 11, 41-42 ; 17.

104. Cf. CEC, n^{os} 2600-2615.

105. ST, II-II, q. 83, a. 6, ad 3. Sur le thème de la contemplation dans la vie ordinaire, avec une référence spéciale aux enseignements de saint Josemaría Escrivá, voir Manuel BELDA, « Contemplativi in mezzo al mondo », *Romana*, vol. 14, n^o 27 (1998), p. 326-340, et la bibliographie qui y est citée.

106. « Il est nécessaire de se rappeler de Dieu plus souvent que l'on respire » (GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orationes Theologicae*, I, 4 : Jacques-Paul MIGNE, éd., *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Paris (désigné ci-après par PL) 36, 15C).

107. « Il est possible, même au marché ou dans une promenade solitaire, de faire une fréquente et fervente prière. Assis dans votre boutique, soit en train d'acheter ou de vendre, ou même de faire la cuisine » (JEAN CHRYSOSTOME, *Eclogae ex diversis homiliis*, 2 : *ibid.* 63, 585A).

108. Cf. CEC, n^{os} 2725-2751.

109. Lc 18, 1. Cf. ESCRIVÁ, *Amis de Dieu*, op. cit., n^{os} 238-254 & 294-316.

valeur des réalités temporelles, en elles-mêmes et par rapport à la fin de l'homme »¹¹⁰.

Bien que les pratiques de piété recommandées par les divers auteurs diffèrent d'une spiritualité à l'autre, l'on peut dire qu'elles coïncident toutes sur certains éléments essentiels : 1. La prière liturgique et les sacrements ; 2. La lecture et la méditation de l'Écriture Sainte, des livres spirituels et de la vie des saints ; 3. La pratique méthodique de la méditation et de l'oraison mentale¹¹¹ ; 4. La prière vocale¹¹² ; 5. Les examens de conscience. Il convient toutefois de souligner que ces pratiques ne sont pas des fins en soi et ne doivent pas être vécues de manière déconnectée : il s'agit de développer une unité de vie qui permette de découvrir la présence divine dans chaque situation de sa vie. En effet, « les jeûnes et les veilles, la méditation des Écritures, la nudité, la privation de toutes ressources ne sont pas la perfection ; ils ne constituent pas la fin de ce grand art, ils ne sont que les moyens par où l'on y parvient »¹¹³.

3.4.4 La Croix

Jésus « disait à tous : “Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix chaque jour, et qu'il me suive” »¹¹⁴. Ainsi, tous les disciples du Seigneur portent la croix chaque jour ; en effet, la croix est la ligne de partage entre ceux qui sont d'authentiques chrétiens et ceux qui ne le sont pas : « Le langage de la croix, en effet, est folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui se sauvent, pour nous, il est puissance de Dieu »¹¹⁵. Il peut difficilement y avoir une vie chrétienne cohérente sans la disponibilité à mourir avec Jésus, à compléter dans sa propre chair ce qui manque à la Passion de Christ¹¹⁶. Il s'agit de l'abnégation ou de la mortification chrétienne : son but primordial est l'identification avec le Seigneur, mais pour cette identification, il est nécessaire de renoncer à soi-même, à son propre moi. « Le chemin de la perfection passe par la croix. Il n'y a pas de sainteté sans renoncement et sans combat spirituel (cf. 2 Tm 4). Le progrès spirituel implique l'ascèse et la mortification qui conduisent graduellement à vivre dans la paix et la joie des béatitudes »¹¹⁷. C'est pourquoi l'Église a établi certains temps concrets de pratique pénitentielle et recommande vivement les privations volontaires telles que le jeûne et l'aumône¹¹⁸. En outre, chacun peut et doit rechercher dans sa vie quotidienne des pratiques appropriées pour s'unir à la croix de Jésus : mortification des sens et de l'imagination, de l'intelligence et de la volonté, effort pour servir les autres et pour réaliser avec perfection ses devoirs, acceptation joyeuse des contrariétés, etc.

110. CONCILE VATICAN II, *Décret sur l'apostolat des laïcs* *Apostolicam actuositatem*, 18 nov. 1965, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_fr.html (désigné ci-après par *Apostolicam actuositatem*), n° 4.

111. « L'oraison mentale n'est rien d'autre, à mon avis, qu'un commerce d'amitié où on s'entretient souvent et intimement avec Celui dont nous savons qu'il nous aime » *Livre de la vie*, VIII, 5, dans THÉRÈSE D'AVILA, *Œuvres complètes*, trad. par Marcelle AUCLAIR, Bibliothèque européenne, Desclée de Brouwer, Bruges, 1989, p. 56.

112. L'on ne peut pas oublier que lorsque les disciples ont demandé à Jésus de leur enseigner à prier, Il a répondu par une prière vocale, le Notre Père : voir Lc 11, 1-4. Cependant, l'importance de ce type de prière ne se trouve pas dans l'expression extérieure, mais dans l'élan intérieur : « Que notre prière soit entendue dépend, non de la quantité des paroles, mais de la ferveur de nos âmes » (JEAN CHRYSOSTOME, *Eclogae ex diversis homiliis*, 2 : PL 63, 583A) : voir Mt 6, 7-8.

113. JEAN CASSIEN, *Conférences*, trad. par Eugène PICHÉRY, Sources chrétiennes, n° 42, Cerf, Paris, 1955, I, VII, 3, p. 85.

114. Lc 9, 23 ; voir Mt 10, 38 ; 16, 24 ; Mc 8, 34 ; Lc 14, 27 ; Jn 12, 24-25.

115. 1 Co 1, 18.

116. Cf. Jn 11, 16 ; Col 1, 24 ; 1 P 2, 21.

117. CEC, n° 2015. « L'Église fait sienne la conscience que l'Apôtre Paul avait de sa mission : “Le Christ... m'a envoyé... annoncer l'Évangile, et cela sans la sagesse du langage, pour que ne soit pas réduite à néant la Croix du Christ... Nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés, Juifs et Grecs, c'est le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu” (1 Co 1, 17.23-24). *Le Christ crucifié révèle le sens authentique de la liberté, il le vit en plénitude par le don total de lui-même* et il appelle ses disciples à participer à sa liberté même » (*Veritatis splendor*, n° 85).

118. Cf. *Sacrosanctum Concilium*, nos 105 & 109-110 ; *Ad gentes*, n° 40 ; *Presbyterorum ordinis*, n° 12 ; *CIC*, can. 1249-1253 ; *CEC*, n° 1438.

3.5 La Vierge Marie et la sanctification du chrétien

Sans vouloir reprendre maintenant les contenus du traité dogmatique sur la Vierge Marie, il semble néanmoins nécessaire de mettre en lumière la dimension mariale essentielle de la vie chrétienne. *Le rôle de Marie dans la vie de l'Église et de chaque chrétien découle de son union particulière avec le Christ et, en dernière analyse, de sa maternité divine.* « Par son adhésion entière à la volonté du Père, à l'œuvre rédemptrice de son Fils, à toute motion de l'Esprit Saint, la Vierge Marie est pour l'Église le modèle de la foi et de la charité »¹¹⁹. Mais son rôle ne s'arrête pas là, car Marie « apporta à l'œuvre du Sauveur une coopération absolument sans pareille par son obéissance, sa foi, son espérance, son ardente charité, pour que soit rendue aux âmes la vie surnaturelle. C'est pourquoi elle est devenue pour nous, dans l'ordre de la grâce, notre Mère »¹²⁰. *Marie est vraiment la Mère spirituelle des chrétiens, et elle exerce à notre égard une médiation maternelle constante et efficace.* Il s'agit d'une doctrine proposée à plusieurs reprises par les Pontifes Romains¹²¹, et plus récemment par le Concile Vatican II¹²², par l'encyclique *Redemptoris Mater*¹²³ et par le *Catéchisme de l'Église catholique*¹²⁴.

La médiation maternelle de Marie naît du bon plaisir de Dieu et « découle de la surabondance des mérites du Christ ; elle s'appuie sur sa médiation, dont elle dépend en tout et d'où elle tire toute sa vertu ; l'union immédiate des croyants avec le Christ ne s'en trouve en aucune manière empêchée, mais au contraire favorisée »¹²⁵. Par médiation de Marie, l'Église entend que, *selon le dessein de Dieu, même « après l'Assomption au ciel, [...] par son intercession multiple, elle continue à nous obtenir les dons qui assurent notre salut éternel »*¹²⁶ : Marie a reçu de Jésus une maternité spirituelle qui vise à donner la vie surnaturelle, à la maintenir et à la faire mûrir chez les chrétiens¹²⁷.

La médiation de Marie a un caractère maternel. L'œuvre de Marie possède *a fortiori* toutes les caractéristiques qui sont propres à l'œuvre d'une bonne mère : affection, compréhension, tendresse, amour inébranlable malgré tout. Sur la Croix, le Christ a connu la souffrance de l'abandon prévue par le dessein rédempteur du Père. Ceux qui le suivaient restèrent cachés, tandis que ses ennemis entouraient la Croix en le regardant et en savourant leur victoire apparente. Jésus alors « clama en un grand cri : “Éli, Éli, lema sabachtani”, c'est-à-dire : “Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?” »¹²⁸. Le prix à payer pour nos péchés apparut de tout son poids. Cependant, même à ce moment-là, le Père n'a pas privé le Fils du soutien de sa Mère, qui

119. CEC, n° 967.

120. *Lumen gentium*, n° 61.

121. Cf. : PIE IX, *Constitution apostolique* Ineffabilis Deus, 8 déc. 1854 ; LÉON XIII, *Lettre encyclique* Octobri mense, 22 sept. 1891 : DS, n°s 3274-3275 ; LÉON XIII, *Lettre encyclique* Magnae Dei Matris, 8 sept. 1892 ; LÉON XIII, *Lettre encyclique* Adiutricem populi, 5 sept. 1895 ; PIE X, *Lettre encyclique* Ad diem illum laetissimum, 2 fév. 1904, URL : https://www.vatican.va/content/pius-x/fr/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_02021904_ad-diem-illum-laetissimum.html : DS, n° 3370 ; BENOÎT XV, *Lettre apostolique* Inter sodalicia, 22 mars 1918 ; PIE XI, *Lettre encyclique* Quas primas, 11 déc. 1925, URL : https://www.vatican.va/content/pius-xi/fr/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.html ; PIE XII, *Lettre encyclique* Mystici corporis Christi, 29 juin 1943, URL : https://www.vatican.va/content/pius-xii/fr/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html ; PIE XII, *Lettre encyclique* Haurietis aquas, 15 mai 1956 : DS, n° 3926 ; PAUL VI, *Lettre encyclique* Mense maio, 29 avr. 1965 ; PAUL VI, *Exhortation apostolique* Signum magnum, 13 mai 1967.

122. Cf. *Lumen gentium*, chap. VIII.

123. Cf. JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique* Redemptoris Mater, 25 mars 1987, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html, n°s 28-47.

124. Cf. CEC, n°s 963-975.

125. *Lumen gentium*, n° 60.

126. *Ibid.*, n° 62.

127. Cf. Antonio DUCAY, *La prediletta di Dio: sintesi di mariologia*, Aracne, Roma, 2013, p. 217 ; mais pour une vue d'ensemble de l'association de Marie à l'œuvre salvatrice du Christ, voir *ibid.*, p. 197-222.

128. Mt 27, 46.

se tenait « près de la croix de Jésus »¹²⁹. En nous donnant Marie pour Mère¹³⁰, le Christ semble vouloir explicitement confirmer qu'aucun de ceux qui voudront suivre ses traces au cours des siècles ne sera jamais privé au moins de la présence consolatrice et maternelle de la Vierge Marie. À partir de ce moment, Marie devient pour tous les chrétiens un refuge toujours à portée de main, un motif d'espérance certaine, une présence qui ne fait jamais défaut.

Le Concile Vatican II souligne que Marie est aussi un modèle que l'Église et les chrétiens doivent imiter. « Cependant, si l'Église en la personne de la bienheureuse Vierge atteint déjà à la perfection sans tache ni ride (cf. Ep 5, 27), les fidèles du Christ, eux, sont encore tendus dans leur effort pour croître en sainteté par la victoire sur le péché : c'est pourquoi ils lèvent leurs yeux vers Marie exemplaire de vertu qui rayonne sur toute la communauté des élus »¹³¹. La Vierge est un miroir éclatant de la vie morale. « En accueillant et en méditant dans son cœur des événements qu'elle ne comprend pas toujours (cf. Lc 2, 19), elle devient le modèle de tous ceux qui écoutent la parole de Dieu et la gardent (cf. Lc 11, 28) »¹³².

Le chrétien répond à la protection maternelle et à l'exemple qui nous est offert par Marie en se confiant entièrement à Elle. « La dimension mariale de la vie d'un disciple du Christ s'exprime précisément, d'une manière spéciale, par cette offrande filiale à la Mère de Dieu, qui a commencé par le testament du Rédempteur sur le Golgotha. En se livrant filialement à Marie, le chrétien, comme l'Apôtre Jean, "reçoit parmi ses biens personnels" la Mère du Christ et l'introduit dans tout l'espace de sa vie intérieure »¹³³.

D'un point de vue pratique, c'est-à-dire du point de vue du chrétien qui, malgré ses propres limites, désire avant tout vivre sa vie dans une union toujours plus grande avec le Christ, il faut peut-être souligner que *la confiance en Marie constitue le chemin le plus facile, le plus rapide et le plus sûr pour atteindre le but désiré*. À cet égard, les paroles de saint Louis-Marie de Montfort méritent une réflexion approfondie : « Une raison pourquoi si peu d'âmes arrivent à la plénitude de l'âge de Jésus-Christ, c'est que Marie, qui est autant que jamais, la Mère de Jésus-Christ et l'Épouse féconde du Saint-Esprit, n'est pas assez formée dans leurs cœurs. Qui veut avoir le fruit bien mûr et bien formé doit avoir l'arbre qui le produit ; qui veut avoir le fruit de vie, Jésus-Christ, doit avoir l'arbre de vie qui est Marie. Qui veut avoir en soi l'opération du Saint-Esprit, doit avoir son Épouse fidèle et indissoluble, la divine Marie, qui le rend fertile et fécond »¹³⁴. Le patron des moralistes l'affirme plus succinctement : « Nous n'avons accès auprès du Père éternel que par Jésus-Christ ; de même, nous n'avons accès auprès de Jésus-Christ que par Marie »¹³⁵.

3.6 La dimension apostolique de la vocation chrétienne

La réponse du chrétien à l'appel à la sainteté comprend également la participation active à la mission du Christ et de l'Église. La vocation chrétienne « est aussi par nature vocation à l'apostolat »¹³⁶. Nous

129. Jn 19, 25.

130. Cf. Jn 19, 26-27.

131. *Lumen gentium*, n° 65.

132. *Veritatis splendor*, n° 120. Cf. aussi CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La verità vi farà liberi: catechismo degli adulti*, Catechismo della C.E.I. per la vita cristiana, n° 2, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1995 (désigné ci-après par *La verità vi farà liberi*), nos 775-794.

133. JEAN-PAUL II, *Redemptoris Mater*, op. cit., n° 45.

134. Louis-Marie GRIGNON DE MONTFORT, *Œuvres complètes*, Seuil, Paris, 1966, *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, n° 164, p. 595.

135. Alphonse Marie de LIGUORI, *Œuvres complètes de S. Alphonse de Liguori. Œuvres ascétiques. Gloires de Marie I*, trad. par Léopold-J. DUJARDIN, vol. 7, Casterman, Paris – Tournai, 1867, p. 171.

136. *Apostolicam actuositatem*, n° 2. Cf. : JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Redemptoris missio*, 7 déc. 1990, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html, en particulier les nos 2 & 90 ; FRANÇOIS, *Exhortation apostolique Evangelii gaudium*, 24 nov. 2013, URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazi

ne parlons pas ici spécifiquement des tâches découlant des différents ministères ecclésiastiques, mais plutôt de l'engagement apostolique intrinsèquement lié à la suite du Christ, qui est donc propre à tous les fidèles, y compris les fidèles laïcs, comme le soulignent le décret *Apostolicam actuositatem* du Concile Vatican II et, plus récemment, les exhortations apostoliques *Christifideles laici* de Jean-Paul II et *Evangelii gaudium* de François.

Le but de l'Église est de faire « participer tous les hommes à la rédemption et au salut ; par elle elle ordonne en vérité le monde entier au Christ »¹³⁷. Toute l'activité de l'Église ordonnée à cette fin s'appelle l'« apostolat ». *L'appel radical à l'apostolat ne vient pas d'un ministère ou de circonstances particulières, mais de l'union au Christ Tête*¹³⁸. Par conséquent, toutes les fidèles contribuent à l'apostolat chrétien, bien que de manière différente selon leur situation et les circonstances. Il n'est pas possible de séparer la suite du Christ de l'apostolat, « comme il n'est pas possible de séparer chez le Christ son être de Dieu fait homme et sa fonction de Rédempteur. Le Verbe a voulu s'incarner pour sauver les hommes, pour qu'ils ne fassent qu'un avec Lui. Voilà la raison de sa venue. Nous le récitons dans le *Credo*. Il est descendu du ciel pour nous et pour notre salut. L'apostolat fait partie de la nature même du chrétien »¹³⁹. *En dernière analyse, l'apostolat chrétien est toujours évangélisation et sanctification*. En effet, pas son apostolat, l'Église et ses membres doivent « annoncer au monde le message du Christ par leurs paroles et leurs actes et lui communiquer sa grâce »¹⁴⁰.

L'apostolat se réalise spontanément quand le croyant cherche à organiser ses activités en cherchant avant tout l'union au Christ. Le clerc l'exerce à travers le ministère de la parole et des sacrements ; les religieux, par la prière, les œuvres de charité et le témoignage eschatologique ; les fidèles laïcs, à travers leur propre vie chrétienne, la parole, l'aide fraternelle, etc. La tâche spécifique des laïcs consiste à animer chrétiennement l'ordre des réalités temporelles¹⁴¹, thème important qui sera traité plus avant¹⁴². Nous voudrions seulement souligner ici que l'apostolat chrétien implique aussi pour tous « l'annonce et la proposition de la morale »¹⁴³, c'est-à-dire l'annonce, par l'exemple et la parole, de la voie à suivre pour être disciples du Christ. « Comme pour les vérités de la foi et plus encore, la nouvelle évangélisation, qui propose les fondements et le contenu de la morale chrétienne, montre son authenticité et, en même temps, déploie toute sa force missionnaire lorsqu'elle est accomplie non seulement par le don de la parole *proclamée*, mais encore de la parole *vécue*. En particulier, *la vie dans la sainteté*, qui resplendit en de nombreux membres du peuple de Dieu, humbles et souvent cachés aux yeux des hommes, constitue le moyen le plus simple et le plus attrayant par lequel il est possible de percevoir immédiatement la beauté de la vérité, la force libérante de l'amour de Dieu, la valeur de la fidélité inconditionnelle à toutes les exigences de la Loi du Seigneur, même dans les circonstances les plus difficiles »¹⁴⁴. Cette réalité offre une perspective pour l'enseignement et l'étude de la théologie morale qui ne devrait jamais être oubliée.

one-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, en particulier les n^{os} 119-121. Pour approfondir le rapport entre le mandat missionnaire du Seigneur et le respect de la conscience et de la liberté religieuse, voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note doctrinale sur certains aspects de l'évangélisation*, 3 déc. 2007, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071203_nota-evangelizzazione_fr.html.

137. *Apostolicam actuositatem*, n^o 2.

138. Cf. *ibid.*, n^o 3.

139. ESCRIVÁ, *Quand le Christ passe*, op. cit., n^o 122.

140. *Apostolicam actuositatem*, n^o 6.

141. Cf. *ibid.*

142. Cf. la section 9.1.5, p. 199.

143. *Veritatis splendor*, n^o 107.

144. *Ibid.*

Chapitre 4

La liberté des enfants de Dieu

4.1 Vue d'ensemble des thèmes de l'anthropologie morale chrétienne

Nous avons étudié dans la partie I la vocation du chrétien à la sainteté, c'est-à-dire l'appel à participer à la vie trinitaire dans le Christ. Entre la justification initiale et l'accomplissement eschatologique du salut, il y a le processus de sanctification, la réalisation terrestre et historique de la vocation chrétienne, dont les grandes lignes ont été esquissées dans le chapitre précédent. Avant d'aborder l'étude de la référence normative de l'activité morale (Partie III), il convient d'étudier analytiquement la nature et la structure de ce qui doit être régulé (les actions, les affects, etc.) et les modalités selon lesquelles il peut être régulé. Autrement dit, il faut d'abord étudier les conditions et les structures qui font du chrétien un sujet capable de collaborer librement avec Dieu en mettant en œuvre – avec l'aide de la grâce – un type de vie (une conduite morale) qui soit non seulement en cohérence avec son identité de fils de Dieu, mais qui lui permette en outre de s'exprimer et de grandir « à la taille du Christ dans sa plénitude »¹.

L'anthropologie morale chrétienne ne s'occupe pas de tous les thèmes de l'anthropologie théologique. Celle-ci est présupposée. L'objet de notre attention est uniquement le chrétien en tant que sujet moral. Fondamentalement, nous nous occuperons donc dans ce chapitre de la liberté. *Le chrétien conçoit sa liberté dans le cadre de sa compréhension de lui-même comme fils de Dieu dans le Christ*, et donc comme la liberté d'un fils qui désire avant tout accomplir la volonté du Père². L'étude préalable des dimensions du concept philosophique de liberté offrira le schéma analytique nécessaire pour encadrer le tout de manière adéquate.

Néanmoins, le comportement libre possède une articulation très complexe. Cette complexité se déploie selon deux axes. Selon l'axe horizontal, le comportement libre peut être conçu comme un processus de communication entre l'homme, le monde et Dieu, qui, dans son ensemble, vise à réaliser concrètement la vie dans le Christ. Selon l'axe vertical, le comportement libre représente le moment culminant et le principe intégrateur d'un ensemble de processus, de contenus et d'états de la psyché qui, en raison des phénomènes d'interconnexion et de rétroaction qui s'y produisent, possède un certain caractère circulaire³.

1. Ep 4, 13.

2. Cf. Jn 4, 34 ; 5, 30 et 6, 38 en référence à Jésus. Cf. Jn 7, 17 en référence au chrétien.

3. En vertu de cette circularité, l'étude de la théologie morale présuppose la connaissance des structures essentielles de l'être et de l'agir humains : facultés spirituelles, appétits sensitifs, conscience, etc., des thèmes qu'il n'est pas possible de développer en détail ici. Seuls les aspects qui concernent directement le comportement moral seront traités. Une introduction utile à ces thèmes peut être trouvée dans Francesco Russo et José Ángel LOMBO, *Antropologia filosofica: una introduzione*, 2^e éd., Filosofia e realtà, Edusc, Roma, 2007 (en particulier la première partie). Pour approfondir : Antonio MALO, *Essere persona: un'antropologia dell'identità*, Studi di filosofia, n° 39, Armando, Roma, 2013 ; BELLOCQ MONTANO,

Dans ce processus, il est possible de distinguer de manière analytique cinq éléments fondamentaux :

1. Les inclinations et les tendances, que nous appellerons génériquement désir, dans le sens de désir non délibéré, c'est-à-dire préalable au choix libre.
2. La perception de la présence ou de l'absence des biens auxquels se réfère le désir humain.
3. Les réactions affectives (sentiments, émotions, passions) consécutives à la perception. La personne réagit positivement ou négativement en fonction de la signification de ce qui a été perçu par les tendances.
4. Les actes humains ou actes libres, régis par l'intelligence et la volonté, par lesquels la personne se conduit elle-même (conduite) vers le type de vie qu'elle a décidé de vivre, en gouvernant ses propres tendances et en répondant, positivement ou négativement, à l'appel de Dieu.
5. Les habitus, expression principale de la liberté de la personne, par lesquels elle parvient à modifier, pour le bien ou pour le mal, sa propre constitution à agir, c'est-à-dire ses inclinations, ses tendances, sa capacité à juger, à décider et à opérer. À côté des habitus acquis par l'engagement moral, l'anthropologie morale chrétienne doit étudier les habitus infus (les vertus morales infuses, les dons de l'Esprit Saint) par lesquels le chrétien est guidé par l'Esprit Saint vers la vie des fils de Dieu dans le Christ.

Ce cinquième élément, les habitus moraux acquis et infus, ferme le cercle, et devient en réalité le premier élément de la série, en ce sens que dans la vie réelle les inclinations et les tendances humaines ne se trouvent à l'état pur dans aucune personne. L'on trouve au contraire des inclinations, des tendances, des sentiments, etc. modifiés, pour le bien ou pour le mal, par les habitus moraux, et donc par l'engagement éthique de la personne et par sa correspondance à l'action sanctificatrice de l'Esprit Saint.

Parmi les cinq éléments mentionnés ci-dessus, les trois premiers seront étudiés au chapitre 5. Ils sont d'une extrême importance pour se former une idée exacte de la liberté humaine, de ses motivations et des biens qui la sollicitent. *La liberté humaine est certes une réalité spirituelle, mais elle n'est pas la pure option d'un esprit hors de l'espace et du temps.* Notre vouloir n'est pas une pure initiative, sans racines. L'homme possède des inclinations et des nécessités liées à la corporéité, à la sensibilité et à la rationalité, ainsi que des « inclinations » et des exigences reçues par la grâce de l'Esprit Saint, qui ne peuvent être satisfaites que par le comportement libre. Ainsi, dans la vie morale, des thèmes et des besoins issus de la non-liberté sont continuellement élevés au plan de la liberté, où ils sont toujours, en quelque sorte, élaborés et transformés, parfois corrigés ou même rejetés. La liberté se nourrit de motivations qui, souvent, ne procèdent pas d'elle-même. Parmi ces motivations, certaines proviennent des couches inférieures du tout psychophysique humain, d'autres proviennent du domaine supérieur déterminé par la présence de l'Esprit Saint dans le chrétien. En tout état de cause, si l'on ne considère pas attentivement ces éléments, il n'est pas possible de se faire une idée adéquate de l'homme et du chrétien en tant que sujet moral. L'homme, et le chrétien, en tant que sujet moral n'est pas un sujet indifférent à qui une loi s'impose, de même qu'il n'est pas non plus un sujet autonome qui met en œuvres des options transcendantales hors de l'espace et du temps⁴.

Restent les deux derniers éléments, l'action morale et les habitus moraux, qui sont plus familiers à la tradition de la théologie morale. Nous leur consacrerons respectivement les chapitres 6 et 7.

Desiderare e agire, op. cit., chap. III.

4. Sur les différentes conceptions du sujet moral dans les orientations éthiques actuelles, voir ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale, op. cit.*, p. 239-274.

4.2 Les dimensions du concept philosophique de liberté

L'éthique philosophique, et il en va de même pour la théologie morale, présuppose la réalité de la liberté humaine. Si nous n'avions pas la possibilité psychologique réelle de décider librement entre le bien et le mal, il n'y aurait pas de conduite humaine (l'homme ne serait pas capable de se « diriger » lui-même), aucune responsabilité ne pourrait nous être imputée et cela n'aurait aucun sens de louer ou de réprimander notre comportement. L'expérience juridique et l'expérience politique de l'humanité se fondent sur le même présupposé. L'existence de divers facteurs conditionnant l'agir humain n'entraîne pas d'objection essentielle à la réalité de la liberté humaine, tant que ces conditionnements laissent ultimement une certaine marge pour la prise de décision autonome⁵ et, comme l'observe Hans Reiner, jusqu'à présent, personne n'a été en mesure de démontrer rigoureusement qu'une telle marge n'existe pas⁶. Les négations de la liberté reposent sur des prémisses de caractère général dont l'applicabilité légitime à l'ensemble de la réalité n'a jamais été démontrée.

Il faut cependant reconnaître que la liberté humaine est une réalité si profonde, polyédrique et, à certains égards, mystérieuse, que l'on peut bien comprendre qu'elle ait été, qu'elle soit encore aujourd'hui et qu'elle sera probablement toujours pour l'homme l'un des principaux objets de sa réflexion. Il appartient principalement à l'anthropologie philosophique et à la métaphysique de clarifier les innombrables aspects théoriques du concept de liberté⁷. Nous devons ici nous limiter à mentionner les principales dimensions du concept philosophique de liberté, afin de pouvoir situer de manière adéquate ce que l'anthropologie chrétienne enseigne à son sujet.

Si l'on considère l'expression « nous devons avoir la liberté pour être libres d'être libres », l'on voit que *le concept de liberté est employé dans trois sens différents*. Dans le premier sens (« nous devons avoir la liberté »), il signifie *absence de restriction ou de contrainte* ; dans le deuxième sens (« pour être libres »), il signifie *liberté de choix, capacité de choisir de manière autonome* ; dans le troisième sens (« d'être libres »), il signifie au contraire une condition qui fait l'objet d'une conquête, et *représente une qualité d'ordre purement éthique* dont la nature doit être expliquée plus en détail. Les principaux noyaux problématiques du concept de liberté, mais certainement pas tous, peuvent être regroupés autour de ces trois significations.

4.2.1 La liberté de contrainte

La « liberté de contrainte » est la condition du sujet qui n'est pas contraint ou empêché dans son agir par des agents extérieurs. L'esclave, le prisonnier, ou bien ceux qu'une loi ou la force d'autrui empêche de s'exprimer ou de faire ce qu'ils voudraient, n'ont pas cette liberté. *Il s'agit d'une liberté qui se réfère principalement au pouvoir de faire extérieurement ce que l'on a décidé de faire*, bien qu'elle puisse également se référer à la volonté dans la mesure où elle peut être soumise à une contrainte de l'extérieur, par exemple par le biais de certaines drogues et de certains systèmes de torture. La morale, la politique et le droit l'abordent, ainsi que ses nombreuses manifestations, sous des angles

5. Pour une évaluation adéquate des conditionnements soulevés par la psychologie des profondeurs, voir Antonio LAMBERTINO, *Psicoanalisi e morale in Freud*, Guida ricerca – Filosofia, Guida, Napoli, 1987, p. 429-474.

6. REINER, *Etica*, op. cit., p. 36.

7. Pour une vision d'ensemble de l'histoire du concept de liberté et des problèmes qui y sont liés, voir : Vittorio MATHIEU, *Libertà*, dans *Enciclopedia filosofica*, sous la dir. de CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, vol. 3, Sansoni, Firenze, 1957, p. 18-36 ; Fernando INCIARTE ARMIÑÁN, « Freiheit », dans *Persönliche Verantwortung*, Adamas, Köln, 1982, p. 65-83 ; RODRÍGUEZ LUÑO, *Etica*, op. cit., nos 111-115. Le lecteur intéressé par l'approche interdisciplinaire peut consulter : Francesco RUSSO et Francisco Javier VILLANUEVA, éd., *Le dimensioni della libertà nel dibattito scientifico e filosofico*, Studi di filosofia, n° 8, Armando, Roma, 1995 ; Antonio MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, Cuestiones fundamentales, Rialp, Madrid, 1995 ; Francesco BOTTURI, éd., *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, Filosofia morale, n° 16, Vita e pensiero, Milano, 2003.

différents.

Les premières réflexions sur la liberté dans la Grèce classique pré-aristotélicienne s'inscrivent dans ce cadre. La liberté était définie par opposition à ce dont on est libéré, ce qui a permis de formuler une notion fondamentalement politique de la liberté : le citoyen, celui qui n'est ni esclave ni prisonnier de guerre, est libre. Dans l'Europe de l'époque moderne, ce concept de liberté a été l'objet principal de l'attention de certains philosophes, même si cela se faisait dans un contexte très différent de celui de la Grèce. Avec l'avènement de la science moderne, la réduction de la causalité à la seule causalité matérielle/efficiente a rendu très difficile la réflexion sur la liberté, puisque l'on établissait une relation causale de type matériel/efficient entre l'état antérieur de l'âme et la volition qui en découle, dans le sens d'un lien nécessaire entre deux événements ou moments (étant donné la motivation ou l'état de l'âme A, l'action B s'ensuit nécessairement). Affirmer la liberté de la volonté supposait alors de nier l'existence de ce lien nécessaire entre motivation et action et, par conséquent, de nier la causalité. Or, puisque l'exercice théorique de la raison semble dominé par la catégorie de causalité, affirmer la liberté en limitant la causalité reviendrait à soutenir l'impossibilité de comprendre théoriquement l'agir humain, qui finirait par être conçu comme l'irrationnel et l'imprévisible par excellence. C'est pourquoi des philosophes comme Hobbes, Locke, Hume et Voltaire préférèrent considérer la liberté non pas comme une propriété interne de la volonté, mais plutôt comme la capacité d'agir extérieurement selon sa propre volonté. La liberté serait le pouvoir d'agir comme l'on veut, mais pas la faculté de vouloir librement. Leibniz leur fit remarquer à juste titre que le vrai problème est la liberté de l'esprit, et non celle des bras ou des jambes, même si Leibniz ne réussit pas non plus à résoudre de manière satisfaisante tous les problèmes liés à la liberté de volonté.

4.2.2 La liberté de choix

Le deuxième sens de la liberté ne vise plus la possibilité de faire ce que l'on a décidé de faire, mais l'absence de nécessité intérieure de prendre l'une ou l'autre décision. Il s'agit précisément de la liberté de la volonté, communément appelée *liberté psychologique*. Les doctrines philosophiques qui nient l'existence de cette liberté sont généralement appelées *déterminisme psychologique*. Elles soutiennent, en résumé, que les choix apparents de l'homme sont en réalité soumis à une nécessité interne, par exemple celle de la motivation rationnelle la plus forte, face à laquelle la volonté ne ferait que prendre acte. Certes, l'on ne peut nier l'existence de différents conditionnements internes, qui diminuent (et parfois annulent) la liberté psychologique. Cela indique que la liberté humaine est limitée, mais ne nie pas son existence : l'expérience personnelle de l'agir humain montre que, dans des conditions normales, la personne choisit ce qu'elle *veut*.

La liberté de choix, appelée « libre arbitre » par la philosophie classique, implique la position autonome d'un acte de volonté qui se situe entre le « je peux » et le « je ne suis pas contraint ». Sur le plan de l'expérience, elle est liée à la conscience que c'est à ma volonté qu'est due l'existence de quelque chose qui aurait pu n'avoir jamais existé ou, au contraire, que quelque chose qui aurait pu exister n'existe pas. Par la liberté de choix, l'homme est cause et principe de ses propres actes (Aristote), maître de ses actions (saint Thomas). L'homme ne veut pas nécessairement ce qu'il veut, il peut faire des choix, et même quand il n'y a pas la possibilité réelle de choisir, il peut toujours prendre position intérieurement : affirmer ou nier, accepter ou refuser ce qui lui est donné. C'est une liberté intérieure compatible, à la limite, avec la contrainte : le prisonnier, par exemple, conserve la liberté de prendre position par rapport à sa situation, en l'acceptant parce qu'il la considère comme une juste peine pour ses crimes, ou en la refusant parce qu'il sait qu'il est un innocent injustement condamné.

Deux dimensions peuvent être distinguées conceptuellement dans la liberté de choix : l'*auto-détermination* et l'*intentionnalité*. L'idée d'autodétermination exprime fidèlement, à notre avis,

l'essence de l'acte libre⁸. Elle dit en effet que dans toute action libre, *c'est moi* (et non une autre personne ou une nécessité interne) *qui décide ou détermine*, et que, en outre, *je décide ou je détermine de moi-même*. Le premier aspect (« c'est moi qui décide, et non un autre à ma place ») est celui que rappelle le concept même de liberté. Mais le second n'est pas moins important : dans toute action libre, même s'il s'agit d'une action qui a des conséquences sur une autre personne ou sur une matière extérieure, je décide aussi de moi-même, je modifie et je façonne mon être moral. La deuxième dimension de la volonté libre (intentionnalité) a pour horizon l'ouverture de la volonté vers son objet. La volonté est la faculté dont la personne se sert pour atteindre ses objectifs et, dans cette perspective, la liberté implique que les objets présentés par l'intelligence ne déterminent pas nécessairement l'acte de la volonté. C'est le point de vue indûment absolutisé par ceux qui conçoivent les discussions sur la liberté sous la forme d'une opposition entre déterminisme et indéterminisme. À travers l'idée d'indéterminisme vis-à-vis des objets du vouloir, il n'est possible de se faire qu'une idée négative (une idée de ce qu'elle n'est pas) et inadéquate de la liberté. En effet, celle-ci implique une forme de dépendance et de détermination qualitativement supérieure à la dépendance et à l'indépendance vis-à-vis des objets de la volonté : cette forme supérieure de détermination et de dépendance est l'*autodétermination* ou l'*autodépendance*. La personne n'est pas déterminée par les objets de la volonté, car elle n'est déterminée et dominée que par elle-même (autodétermination). L'autodétermination est donc la dimension fondamentale de la liberté, tandis que l'intentionnalité sur le plan des objets est une dimension dérivée⁹.

Saint Thomas établit dans la liberté de choix une distinction entre plan de l'exercice et plan de la spécification¹⁰, comparable à celle déjà indiquée entre autodétermination et intentionnalité, sur laquelle nous ne nous arrêtons pas maintenant. Il convient plutôt de considérer que pour l'Aquinat, l'universalité de la connaissance intellectuelle est la racine de la liberté de choix. L'horizon universel de l'intelligence – virtuellement infini – rend possible la liberté du jugement de la raison pratique sur la bonté des choses individuelles, et assure qu'il reste toujours une marge réelle à l'autodétermination de la volonté, dont l'horizon – la raison de bien en général – participe à l'infini virtuelle de l'intellect : aucun bien fini (ou infini, mais connu de manière finie) n'est parfaitement proportionné à l'intellect et à la volonté de manière à produire un jugement et un assentiment nécessaires.

En général, l'évaluation par l'intellect des biens concrets n'introduit aucune nécessité dans la volonté. La personne n'est pas nécessairement entraînée par les biens connus, mais elle se détermine elle-même par rapport à eux. L'on pourrait dire que la volonté personnelle s'auto-forme, qu'elle se donne à elle-même une détermination formelle, en se servant, bien sûr, de la connaissance. L'on peut aussi dire que l'intellect ne fait qu'introduire la détermination formelle que la volonté accepte. De toute façon, même face à un bien dont l'attrait semblerait irrésistible, la personne peut ne pas vouloir considérer ce bien, et penser à autre chose, etc. : c'est le cas de ceux qui ne comprennent pas des choses très évidentes « parce qu'ils ne veulent pas comprendre » et de ceux qui n'écoutent pas « parce qu'ils ne veulent pas écouter ». Il faut en conclure que l'exercice de l'intellect dépend de la volonté et, d'autre part, que l'intellect guide d'une certaine manière cette apparente auto-transcendance de la volonté : la personne ne rejeterait la considération de l'intellect que si cette considération était considérée comme s'opposant, d'une manière ou d'une autre, à son propre bien. En résumé : la volonté est précédée par un acte intellectuel qu'elle ne constitue pas objectivement ; cependant, il dépend de la volonté que cette considération – et non une autre – soit décisive sur le plan pratique. En ce sens, l'on dit que l'autodétermination est la

8. Nous suivons ici l'analyse de l'autodétermination de Karol WOJTYŁA, *Personne et acte*, trad. par Gwendoline JARCZYK, Essai, n° 11, Collège des Bernardins – Parole et Silence, Paris, 2011, chap. III.

9. Voir, à ce sujet, les remarques intéressantes de Max Ferdinand SCHELER, « Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit », dans *Gesammelte Werke. Schriften aus dem Nachlaß I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, sous la dir. de Maria SCHELER, 2^e éd., vol. 10, Francke, Bern, 1957, p. 176-177.

10. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur le mal (De Malo)*, trad. par MOINES DE L'ABBAYE NOTRE-DAME DE FONTGOMBAULT, 2 vol., Docteur angélique, n° 8-9, Nouvelles éditions latines, Paris, 1992 (désigné ci-après par *De malo*), q. 6. Pour une analyse détaillée, voir Federica BERGAMINO, *La razionalità e la libertà della scelta in Tommaso d'Aquino*, Dissertationes – Series philosophica, n° 6, Edusc, Roma, 2002.

dimension fondamentale de la liberté de choix.

4.2.3 La liberté en tant que valeur et tâche éthique

Nous nous référons maintenant à la valeur et à la tâche morale représentée par le bon usage de la liberté de choix ou, en d'autres termes, à la valeur représentée par la libre affirmation du bien. Nous ne parlons donc pas de quelque chose que l'homme a par nature, en vertu de sa constitution ontologique ou psychologique, mais de l'objet d'un choix et d'une conquête par l'homme, qui peut être exprimé négativement comme un troisième type de « liberté-de ». Si l'on a parlé auparavant de la liberté-de la contrainte extérieure et de la liberté-de la nécessité intérieure, il s'agit maintenant de la *liberté-des impulsions désordonnées, de la liberté du péché et de la misère morale*. Dit de manière positive, la liberté morale est cette *capacité à bien agir : elle représente le perfectionnement éthique de la liberté psychologique, sa consolidation dans le bien par la vertu, ce qui est le but que se fixe l'éducation morale*. Le christianisme a eu une influence très importante dans la formation de ce troisième sens de la liberté. Il la considère comme le fruit de la collaboration entre la liberté (psychologique) humaine et la grâce de Dieu, même s'il ne s'agit pas pour autant d'un concept exclusivement théologique¹¹.

4.2.4 Liberté et amour

La réflexion philosophique nous avertit que la considération de la liberté humaine comme « liberté-de », dans les trois sens indiqués, est insuffisante. Dans les trois cas, il s'agit de notions négatives, qui ont paradoxalement besoin de ce qui est nié pour pouvoir s'affirmer. En effet, nous avons vu la liberté comme négation de la contrainte, négation des motivations intérieures qui déterminent nécessairement le choix, et comme libération des passions désordonnées et du péché. Mais même si ces trois « libertés-de » étaient garanties, la vie humaine n'atteindrait pas encore sa plénitude. La liberté, tout en étant un grand bien, n'est pas le bien qui satisfait la volonté de la personne, mais plutôt une condition nécessaire pour atteindre ce bien ou la capacité de l'atteindre. Sans liberté, aucun bien n'est un bien humain ; mais sans bien, la liberté est vide. La liberté est la liberté de la personne qui « se dirige elle-même », la liberté de conduite. Et « se diriger soi-même » pose nécessairement la question du terme du parcours, sur le « pourquoi » de la liberté. La « liberté-de » ouvre la porte à la « liberté-pour », et donc au bien humain à affirmer et au mal à nier. *L'étude de la liberté débouche sur la considération de l'amour, qui sous toutes ses formes est toujours une libre affirmation du bien*. L'amour, en tant qu'affirmation autonome du bien parce qu'il est bien, est l'essence de la liberté¹². Celui qui fait ce qu'il aime agit librement, car l'amour ne peut être que libre. S'il n'est pas libre, ce n'est pas de l'amour. Ainsi, nous obtenons un concept de liberté qui nous permet de comprendre la liberté de Dieu, la liberté du Christ et la liberté humaine. Nous pouvons également comprendre combien est réductrice la tendance de la culture actuelle à définir la liberté comme une « absence de limites » pour faire ce que l'on veut à tout instant, et donc à considérer tout engagement (le mariage, une

11. Vittorio Mathieu écrit à ce sujet : « Pour être libre, il faut et il suffit de *le vouloir* : mais dire "il suffit de vouloir" ne doit pas faire oublier la *difficulté* intrinsèque d'un tel vouloir, qui ne dépend pas de la simple volonté mais qui est, au contraire, la plus difficile des réalisations. Le problème est de parvenir à vouloir être libre ; et le fait d'avoir mis en relation la grâce et la liberté a été une acquisition précieuse pour la connaissance de ce problème, précisément parce qu'il a attiré notre attention sur le caractère problématique de ce vouloir [...]. Même en faisant abstraction de tout intérêt théologique, un concept de "grâce" est nécessaire pour faire comprendre le problème de la liberté dans toute sa profondeur, même sur un terrain purement philosophique » (MATHIEU, *Liberté*, op. cit., p. 23).

12. En ce sens, saint Anselme dit que la liberté de l'arbitre « est le pouvoir de garder la droiture de volonté pour la droiture elle-même » (ANSELME DE CANTORBÉRY, *L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry*, vol. 2, Cerf, Paris, 1986, *La liberté du choix*, chap. III, p. 219).

noble cause, etc.) ou tout conditionnement inhérent à la vie (un enfant, une maladie, etc.) comme une « perte » de liberté, aussi justifiée ou admirable soit-elle¹³.

4.3 La liberté dans l'anthropologie chrétienne

4.3.1 La liberté comme don de Dieu dans une perspective historico-salvatrice

La Sainte Écriture ne contient pas de réflexions philosophiques abstraites sur le concept de liberté, bien que certaines considérations dans la littérature sapientielle atteignent un certain degré d'abstraction. *Dans le Nouveau Testament* en particulier, c'est une perspective existentielle ou historico-salvatrice qui prévaut, dans laquelle la liberté – devenue pécheresse – est rachetée par le Christ et appelée à coopérer avec la grâce pour devenir librement une volonté bonne et enfin une volonté sainte. Dans la perspective biblique en général, la liberté de choix est simplement présumée par ce qui est dit du comportement des individus ou du peuple élu, même si les affirmations explicites ne manquent pas. Mérite d'être mentionnées, par exemple, celle du Deutéronome : « Vois, je te propose aujourd'hui vie et bonheur, mort et malheur. [...] Je te propose la vie ou la mort, la bénédiction ou la malédiction. Choisis donc la vie, pour que toi et ta postérité vous viviez »¹⁴; et celle un peu plus abstraite du Siracide : « C'est lui qui au commencement a fait l'homme et il l'a laissé à son conseil. Si tu le veux, tu garderas les commandements pour rester fidèle à son bon plaisir. Devant toi il a mis le feu et l'eau, selon ton désir étends la main. Devant les hommes sont la vie et la mort, à leur gré l'une ou l'autre leur est donnée »¹⁵.

Dans l'Ancien Testament, l'épisode de l'Exode occupe une place importante dans l'étude de la libération : Dieu a vu l'oppression de son peuple et décide de le libérer de cette situation de souffrance et d'exploitation, pour le conduire à la terre promise¹⁶. Il s'agit d'une libération qui a une dimension socio-politique immédiate, bien qu'elle ne puisse être interprétée ni dans un sens individualiste, ni dans le sens d'une libération de classe, puisqu'il s'agit de l'ensemble du peuple de Dieu. D'autre part, ce n'est pas l'homme qui s'émancipe lui-même, mais il reçoit la libération de Dieu¹⁷, ce qui n'exclut pas – et même implique – une médiation humaine¹⁸. Cependant, la libération socio-politique n'épuise pas le sens de l'Exode, ni même sa signification principale : la libération est finalisée par l'Alliance, elle a une valeur transcendante en relation avec le Seigneur, avec ses prescriptions rituelles, morales et légales. Le sens profond de l'Exode est donc religieux et moral.

Il convient de souligner que la liberté, qu'il s'agisse de la liberté de choix ou de la libération de l'oppression, est de toute façon considérée comme un don de Dieu, toujours lié à l'action salvatrice de celui qui l'accorde. La grande valeur de la liberté humaine comme don de Dieu est devenue une thèse caractéristique de l'anthropologie chrétienne. La « vraie liberté » est dans l'homme « un signe privilégié de l'image divine »¹⁹. Elle marque la transcendance de l'homme sur le monde matériel : « Par son intériorité, il dépasse en effet l'univers des choses : c'est à ces profondeurs qu'il revient lorsqu'il fait retour en lui-même où l'attend ce Dieu qui scrute les cœurs et où il décide personnellement de son

13. Cf. Arturo BELLOCQ MONTANO, « La libertà nella cultura attuale », dans *Formare nella libertà e per la libertà: seguire Cristo nella vita sacerdotale*, sous la dir. de Francisco Javier INSA GÓMEZ, Biblioteca di Formazione Sacerdotale, n° 8, Edusc, Roma, 2022, p. 45-66.

14. Dt 30, 15-19.

15. Si 15, 14-17.

16. Cf. Ex 3, 7-9.

17. Cf. Est 4, 17f-z; Ps 17, 3.49; Dn 6, 28.

18. Cf. Ex 3, 10-12.

19. *Gaudium et spes*, n° 17. Cf. : TERTULLIEN, *Contre Marcion*, trad. par René BRAUN, vol. 2, Sources chrétiennes, n° 368, Cerf, Paris, 1991, V, 5 : CCL, n° 1, p. 480; GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme*, trad. par Jean LAPLACE, 2^e éd., Sources chrétiennes, n° 6, Cerf, Paris, 2002, 16 : PL 44, 184 BC; ST, I-II, prologue; *Veritatis splendor*, n° 34.

propre sort sous le regard de Dieu »²⁰. L'on peut penser que sur le plan humain, c'est-à-dire naturel, la liberté est le plus grand don que Dieu a accordé aux hommes²¹. *La valeur de la liberté consiste dans le fait qu'elle seule rend possible la libre affirmation du bien parce qu'il est bien, et donc aussi l'amour de Dieu en tant que bien suprême, acte de libre adhésion au bien qui constitue l'imitation ou la participation de la créature à la bonté béatifiante de Dieu.* Sans liberté, ni l'union à Dieu par l'amour, ni la béatitude éternelle de l'homme ne seraient possibles. « Car Dieu a voulu le laisser [l'homme] à son propre conseil (cf. Si 15, 14) pour qu'il puisse de lui-même chercher son Créateur et, en adhérant librement à lui, s'achever ainsi dans une bienheureuse plénitude. La dignité de l'homme exige donc de lui qu'il agisse selon un choix conscient et libre, mû et déterminé par une conviction personnelle et non sous le seul effet de poussées instinctives ou d'une contrainte extérieure »²². Cette perspective rend nécessaire le passage à la liberté en tant que tâche éthique et à ce que nous avons appelé la « liberté-pour », ce que fait d'ailleurs le Concile Vatican II : « L'homme parvient à cette dignité lorsque, se délivrant de toute servitude des passions, par le choix libre du bien, il marche vers sa destinée et prend soin de s'en procurer réellement les moyens par son ingéniosité. Ce n'est toutefois que par le secours de la grâce divine que la liberté humaine, blessée par le péché, peut s'ordonner à Dieu d'une manière effective et intégrale »²³. Nous reviendrons sous peu sur ce point, mais il y a d'abord une autre réflexion à proposer.

La possibilité d'adhérer librement au bien implique, et ne peut qu'impliquer, la possibilité de ne pas y adhérer. La possibilité de l'amour implique la possibilité de la haine ou, au moins, de l'indifférence. Face à l'expérience historique du mal, qui prend parfois des formes brutales et avilissantes, la question peut se poser de savoir si la liberté humaine en vaut la peine. C'est le problème qui a tourmenté les esprits philosophiques et théologiques les plus aiguisés pendant des siècles. Du point de vue théologique, il faut répondre que, face aux deux possibilités, s'il y avait quelque chose à peser, à examiner, cela a été fait par Dieu une fois pour toutes. Dans sa sagesse, il a fait le choix d'un « oui » à l'homme, tout en sachant que le sang de son Fils serait versé pour soutenir l'homme : au lieu d'éliminer la liberté humaine, fragile et souvent pécheresse, Dieu a préféré *la sauver* par le mystère pascal du Christ. Cela signifie que *l'anthropologie chrétienne, tout en maintenant fermement la distinction entre liberté et libertinage, entre liberté en tant que valeur et corruption de la liberté, doit affirmer sans aucune peur, avec une grandeur d'âme « divine », la valeur de la liberté humaine, une affirmation sur laquelle il n'est pas possible d'hésiter.*

4.3.2 « C'est pour que nous restions libres que le Christ nous a libérés »

Comme nous l'avons mentionné, l'Écriture Sainte, et en particulier le Nouveau Testament, se concentre sur les deux dernières dimensions de la liberté, à savoir la liberté vis-à-vis du péché et la liberté qui s'exprime dans l'amour (« liberté-pour »), toujours vues dans une perspective historico-salvatrice. Ce point est d'une importance capitale en raison de ses implications sotériologiques, anthropologiques et morales.

L'idée centrale est que *l'humanité entière ne peut être libérée du péché que si, et dans la mesure où, elle accepte l'action salvatrice de Dieu dans le Christ.* Cette idée est particulièrement mise en lumière dans la *Lettre aux Romains*, l'exposé le plus complet et la plus articulé de l'évangile de saint Paul. La réalité présente, les événements passés et ceux qui nous attendent dans l'avenir y sont lus à la lumière de la foi au Christ Rédempteur, dont l'œuvre ne peut être comprise en profondeur qu'en référence au pouvoir du péché qui réduisait l'humanité en esclavage, ce péché en tant que pouvoir

20. *Gaudium et spes*, n° 14.

21. Cf. ESCRIVÁ, *Quand le Christ passe*, op. cit., n° 148.

22. *Gaudium et spes*, n° 17.

23. *Ibid.* Cf. CEC, nos 1730-1733.

personnifié (*hamartía* au singulier) si caractéristique de cette lettre paulinienne²⁴. Pour en résumer le sens, Ferdinand Prat écrit : « Une fois entré dans le monde et solidement établi au cœur de la place, le péché y règne en despote. L'empire du mal s'accroît et se dilate de plus en plus. La corruption du cœur gagne l'esprit et la perversion de l'esprit accélère celle des mœurs. Ainsi s'explique, aux yeux de saint Paul, le progrès de l'idolâtrie et le débordement du vice »²⁵.

L'humanité ne pouvait pas se libérer elle-même de cet état de sujétion. Saint Paul ne doute pas que le péché soit plus fort que la loi de Moïse et que la sagesse morale des meilleurs philosophes païens. Si l'on considère les seules forces humaines, il convient de dire que toute l'humanité, Juifs et non-Juifs, était réduite en esclavage²⁶. En effet, en élargissant la perspective, l'on pourrait dire que pécheurs, nous le sommes tous sans l'aide de la « force de Dieu pour le salut de tout homme qui croit »²⁷. Ces affirmations ne proclament pas un pessimisme anthropologique, mais expriment synthétiquement la foi au Christ Rédempteur ainsi que l'universalité et la nécessité de l'œuvre salvatrice préparée et annoncée par la Loi et les Prophètes²⁸.

Rm 1, 18-3, 20 contient un impressionnant réquisitoire contre le genre humain²⁹, un procès judiciaire qui recourt souvent au style de la diatribe³⁰. Le destinataire du réquisitoire est sans doute toute l'humanité, Juifs et païens : « Car nous avons établi que Juifs et Grecs, tous sont soumis au péché »³¹. Il semblerait qu'il s'agisse du genre humain avant l'avènement du Christ, mais en réalité ce passage s'adresse à la totalité du genre humain – avant et après l'avènement du Christ – si on le considère livré à ses propres forces et séparé de l'action salvatrice de Dieu qui s'accomplit dans le Christ et qui est accueillie par la foi³². Saint Paul n'entend pas soutenir l'affirmation historique selon laquelle aucun Juif ou païen juste n'a existé avant l'avènement du Christ³³. Cela est prouvé par la

24. Cf. : Stanislas LYONNET, « Péché », dans COLLECTIF, *Dictionnaire de la Bible : supplément*, vol. 7 (Pastorales-Pirot), Letouzey et Ané, Paris, 1966, p. 495 ; James D. G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Introduzione allo studio della Bibbia – Supplementi, n° 5, Paideia, Brescia, 1999, p. 130-134. Sur ce thème, voir également : Giuseppe BADINI, « Il peccato nella teologia di San Paolo », dans *Il peccato*, sous la dir. de Pietro PALAZZINI, Studi cattolici, Ares, Roma, 1959, p. 95-122 ; Louis LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde : Bible, Kippur, eucharistie. L'Ancien Testament*, vol. 1, Théologie, n° 43, Aubier-Montaigne, Paris, 1960 ; Louis LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde : Bible, Kippur, eucharistie. Le Nouveau Testament*, vol. 2, Théologie, n° 48, Aubier-Montaigne, Paris, 1961 ; Pierre GRELOT, *Péché originel et rédemption, examinés à partir de l'épître aux romains : essai théologique*, Desclée, Paris, 1973 ; Francisco VARO PINEDA, « El concepto teológico de pecado en la Epístola de San Pablo a los Romanos (Reflexiones en torno a Rom 1, 21 y 10, 3) », dans COLLECTIF, *Reconciliación y penitencia: V Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Colección teológica, n° 38, Eunsa, Pamplona, 1983, p. 417-430.

25. Ferdinand PRAT, *La théologie de saint Paul*, 38^e éd., vol. 2, Bibliothèque de théologie historique, Beauchesne, Paris, 1949, p. 69.

26. Cf. Rm 3, 9-20.

27. Rm 1, 16.

28. Cf. Rm 3, 21.

29. Cf. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, op. cit., p. 101.

30. Cf. Antonio PITTA, *Lettera ai Romani, nuova versione, introduzione e commento*, 2^e éd., I libri biblici – Nuovo Testamento, n° 6, Paoline, Milano, 2001, p. 81-86.

31. Rm 3, 9.

32. C'est l'une des interprétations proposées par saint Thomas : « Uno modo quod intelligatur : nullus est justus in se seipso, sed ex se quilibet est peccator, ex solo autem Deo habet justitiam » (THOMAS D'AQUIN, *Super Epistolam ad Romanos Lectura*, 8^e éd., Marietti, Taurini – Romae, 1953, cap. III, lect. II, n° 277). [NDT : « D'abord en ce sens que nul n'est juste de soi et en soi, mais que de soi tout homme est pécheur, et que de Dieu seul vient la justice » (THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Épître aux Romains, suivi de Lettre à Bernard Ayclier abbé du Mont-Cassin, trad. par Jean-Éric STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, Cerf, Paris, 1999, n° 277)]*.

33. En Rm 2, 10 saint Paul affirme explicitement que ceux qui font de bonnes œuvres, « le Juif d'abord », puis « le Grec », sont dignes de gloire, d'honneur et de paix. La question de savoir qui sont les personnes auxquelles Paul fait référence en Rm 2, 9-10 est débattue. Il convient de distinguer la perspective apocalyptique de la perspective eschatologique : voir Romano PENNA, « Escatologia paolina: aspetti originali dell'escatologia paolina », *Annali di storia dell'esegesi*, vol. 16, n° 1 (1999), p. 77-103 ; maintenant aussi dans Romano PENNA, *Vangelo e inculturazione: studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, Studi sulla Bibbia e il suo ambiente, n° 6, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001, p. 581-611.

référence à Abraham en Rm 4 : « Abraham crut à Dieu, et ce lui fut compté comme justice »³⁴. Et l'on pourrait en dire autant sur tant d'autres justes de l'Ancien Testament³⁵. Cependant, l'Apôtre expose sa conviction de foi selon laquelle il n'y a pas eu dans le passé, et il n'y aura pas dans le futur, d'hommes justes indépendamment de l'action salvatrice de Dieu dans le Christ. En d'autres termes, dans le passé, il y a eu des justes (Abraham, etc.), mais ceux-ci ont été rendus justes non pas par la raison naturelle³⁶ ni par les œuvres de la loi de Moïse³⁷, comme si les hommes pouvaient vaincre la puissance du péché sans l'œuvre du Christ, mais ils ont été justifiés par la foi, c'est-à-dire par leur accueil de la « justice de Dieu » dans le Christ telle qu'elle se manifestait à chacun d'eux (dans de nombreux cas comme une promesse). En résumé, seul Dieu peut surmonter la condition dans laquelle l'humanité est restée après l'entrée du péché dans le monde, et ce n'est qu'en accueillant par la foi l'action salvatrice libre et gratuite de Dieu que les hommes peuvent être rendus justes³⁸ : « Ayant donc reçu notre justification de la foi, nous sommes en paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus Christ »³⁹.

La propagation du péché ne signifie pas que la liberté humaine, entendue comme liberté psychologique ou liberté de choix, n'existe plus ou soit totalement incapable de faire quelque chose de bon. Telle n'est pas la perspective paulinienne. Quand l'Apôtre dit : « Voilà pourquoi, de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a passé en tous les hommes, du fait que tous ont péché »⁴⁰, il entend affirmer deux choses et en nier deux autres. Il affirme que le régime du péché est entré dans le monde avec Adam, et que dans ce régime tous ont péché librement. Et il nie le fatalisme autant qu'il nie que le péché soit un fait purement individuel. Il harmonise le pouvoir du péché avec l'intention de ne pas le voir comme un *fatum* ou une nécessité. Le pouvoir du péché s'exprime dans l'acte de pécher. Et même l'acte de pécher est une soumission au pouvoir du péché. Ainsi, Schlier écrit que « le régime du péché qui, dès le début de l'histoire, a pénétré dans le monde, n'est pas une idée ou une hypostase, mais *existe* dans les actions concrètes peccamineuses. Inversement, l'acte de pécher n'est pas une résolution exclusivement autonome de l'individu qui, dans un monde sain, tombe de temps en temps, mais il implique toujours un consentement qui fait exister concrètement ce régime. En définitive, pécher, c'est mettre au jour le régime du péché en accomplissant une action pécheresse »⁴¹.

Seule la grâce donnée à ceux qui croient en Christ rend possible la victoire totale sur le péché. Le pouvoir du péché, qui attend le choix de l'individu pour se manifester, tire son origine de la rupture fondamentale de la relation entre l'homme et Dieu. Ce pouvoir n'est vaincu que lorsque cette relation a été renouvelée par la grâce du Christ. Cependant, même le croyant retrouve en lui l'opposition entre l'homme intérieur et la « loi dans ses membres », entre une instance critique intérieure qui distingue le bien et le mal et une autre loi qui résiste et voudrait empêcher que cette instance transforme la vie pour le bien : « Car je me complais dans la loi de Dieu du point de vue de l'homme intérieur ; mais j'aperçois une autre loi dans mes membres qui lutte contre la loi de ma raison et m'enchaîne à la

34. Rm 4, 3.

35. Cf. He 11.

36. Cf. Rm 2, 14-16.

37. Cf. Rm 3, 20.

38. Estius interprète également Rm 2, 9-10 de cette manière, s'opposant ainsi à l'interprétation d'Origène : « Hanc partem [v.10] Origenes de iis exponit sive Judaeis sive gentilibus, qui in Christo non crediderunt, opera tamen fecerunt iustitiae, misericordiae, temperantiae, caeterarumque virtutum [...] ». Estius rejette cette interprétation, car « constat enim sine fide Christi neminem posse bene vivere. Sed etsi in Christum non credens aliqua faciat opera bona, non ea tamen esse ejusmodi, quae gloriam et honorem et pacem apud Deum iudicem mereantur » (Guillaume ESTIUS, *Commentarii in omnes Divi Pauli et Catholicas Epistolas*, vol. 1, Ludovico Vivès, Parisiis, 1891, p. 42).

39. Rm 5, 1.

40. Rm 5, 12.

41. Heinrich SCHLIER, *La lettera ai Romani: testo greco e traduzione*, sous la dir. d'Omero SOFFRITTI, trad. par Giovanni TORTI et Roberto FAVERO, *Commentario teologico del Nuovo Testamento*, n° 6, Paideia, Brescia, 1982, p. 279.

loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort ? Grâce soient à Dieu par Jésus Christ notre Seigneur ! C'est donc bien moi qui par la raison sers une loi de Dieu et par la chair une loi de péché »⁴². La liberté vis-à-vis du péché est pour le croyant une tâche éthique, un combat contre la division intérieure dont il fait l'expérience chaque jour. Mais maintenant, dans le Christ, la victoire est possible : « C'est pour que nous restions libres que le Christ nous a libérés »⁴³.

La foi au Christ et la possibilité de vaincre le péché qui en découle ouvrent la voie à l'accomplissement de la liberté chrétienne dans l'amour, c'est-à-dire à une liberté qui ne s'élève pas comme une barrière devant les besoins du prochain, mais qui réalise par elle-même qu'elle est plutôt un don à mettre au service des autres. Celui qui a été libéré par le Christ est en même temps serviteur de Christ⁴⁴, soumis à la loi du Christ⁴⁵, qui est la loi de la liberté⁴⁶ et de l'amour : *la liberté chrétienne se manifeste comme une libération de son égoïsme, et donc comme disponibilité pour le service de Dieu, de la justice et du prochain*⁴⁷. En tout cas, il n'y a pas de place pour l'opposition dialectique entre la liberté et la « loi du Christ » (ou « loi de l'Esprit »), une perspective totalement étrangère à l'anthropologie chrétienne⁴⁸.

4.4 Liberté transcendante et option fondamentale

Dans la seconde moitié du xx^e siècle, certains théologiens ont cru bon de distinguer un nouveau niveau de liberté plus profond, appelé *liberté transcendante*, dont la mise en œuvre est appelée *option fondamentale*. Tout le monde n'a pas conçu l'option fondamentale de la même manière, mais en général, avec ce concept, l'on entendait dépasser la conception atomistique des actes humains (c'est-à-dire les considérer comme des événements isolés, sans rapport avec les actions précédentes), approfondir la relation entre la personne et ses actes individuels et parvenir à une compréhension plus adéquate de la nature du péché. L'option fondamentale serait la détermination radicale de la personne à l'égard du bien (en l'affirmant ou en le niant, c'est-à-dire en s'enfermant dans son égoïsme et son autoréférentialité) et dont les actes individuels seraient des manifestations partielles et imparfaites, incapables par elles-mêmes d'exprimer pleinement cette option.

C'est un fait que *certain*s auteurs (donc pas tous), en développant cette notion, ont formulé des thèses sur la liberté et le péché qui méritaient des réserves doctrinales claires. C'est pourquoi l'encyclique *Veritatis splendor* a traité la question⁴⁹, en traçant clairement les limites dans lesquelles le concept d'option fondamentale est doctrinalement acceptable⁵⁰. Selon cette encyclique, il faut en tout cas « affirmer que *ce qu'on appelle l'option fondamentale, dans la mesure où elle se distingue*

42. Rm 7, 22-25. Comme on le sait, saint Augustin, à la suite de certains Pères et écrivains ecclésiastiques grecs, a interprété ce passage en pensant que le moi divisé était le moi de ceux qui n'avaient pas encore été justifiés par la foi au Christ. Plus tard, principalement en raison de l'approfondissement motivé par sa polémique avec Pélage, il se mit à affirmer qu'ici saint Paul se référait également au chrétien. Pour une discussion sur les différentes positions des commentateurs de l'Antiquité, voir le commentaire de ESTIUS, *Commentarii in omnes Divi Pauli et Catholicas Epistolas, op. cit.*, p. 141-143.

43. Ga 5, 1.

44. Cf. Rm 1, 1 ; 1 Co 7, 22 ; Ph 1, 1.

45. Cf. 1 Co 9, 21.

46. Cf. Jc 1, 25 ; 2, 12.

47. Cf. Rm 6, 18-23 ; 1 Co 9, 19-22 ; 1 Th 1, 9.

48. C'est l'une des idées fondamentales qui revient fréquemment dans *Veritatis splendor*.

49. Cf. *Veritatis splendor*, n^{os} 65-70.

50. Dans cette ligne doctrinalement acceptable se trouvent, par exemple : Augusto SARMIENTO, « Elección fundamental y comportamientos concretos », *Scripta theologica*, vol. 26, n^o 1 (1994), p. 179-197 ; Guido GATTI, *Opzione fondamentale sì, ma... Ieri, oggi, domani*, n^o 15, LAS, Roma, 1994. Une étude très intéressante de cette notion, centrée sur la pensée de D. von Hildebrand, est celle de José María YANGUAS SANZ, *La intención fundamental: el pensamiento de Dietrich von Hildebrand. Contribución al estudio de un concepto moral clave*, Ética y sociedad, Eiuinsa, Barcelona, 1994.

d'une intention générale et par conséquent non encore déterminée de manière à faire prendre à la liberté une forme qui l'engage, *est toujours mise en œuvre grâce à des choix conscients et libres. C'est précisément pourquoi elle est récusée lorsque l'homme engage sa liberté par des choix conscients qui s'y opposent, en matière moralement grave. Séparer option fondamentale et comportements concrets revient à contredire l'intégrité substantielle ou l'unité personnelle de l'agent moral, corps et âme* »⁵¹.

Tout en reconnaissant que le concept d'option fondamentale est doctrinalement acceptable dans les limites indiquées par l'encyclique *Veritatis splendor*, nous ne l'employons cependant pas, parce qu'il n'est pas conforme à notre approche théologique. Pour une éthique de la vertu, le concept d'option fondamentale n'est pas apte à exprimer la vraie manière d'agir de la raison pratique et de la liberté humaine, et, par conséquent, il est non fondé et superflu. Nous estimons en outre que cette notion présuppose un arrière-plan philosophique – déterminé par la conception « transcendantale » de la liberté – présent sans doute chez les auteurs qui en ont donné une formulation plus profonde et plus cohérente, mais qui rend difficile et artificielle l'utilisation du concept d'option fondamentale dans les limites indiquées par le Magistère ecclésiastique⁵². Pour respecter ces limites, ce concept doit être retravaillé, ce qui donne lieu à une approche hybride qui, en fin de compte, perd sa cohérence interne.

Nous tenons à préciser que notre position concernant la théorie de l'option fondamentale ne répond pas au fait qu'elle ait reçu et puisse encore recevoir des formulations doctrinalement discutables ou même erronées. Nous pensons plutôt que la théorie de l'option fondamentale, considérée en elle-même et dans ses présupposés philosophiques, est fondamentalement infondée, ne répondant pas à la réalité de la conscience et de l'agir moral humain. Les raisons qui étayent notre jugement ont été exprimées en partie il y a quelque temps⁵³.

L'on peut rappeler brièvement ici que, selon la présentation qui en fait F. Böckle, « Rahner distingue l'homme en tant que "personne" et en tant que "nature". Par personne, il faut entendre l'homme dans la mesure où il peut disposer d'une liberté sur lui-même [...]. Rahner appelle nature la corporéité en vie ainsi que les relations et les liens avec le monde environnant. En correspondance avec la distinction entre personne et nature, Rahner distingue un double niveau dans la décision humaine : d'abord l'acte originel et intelligible de liberté de l'homme en tant que tel, puis son incarnation nécessaire dans les actes humains à travers la nature [...]. Ce que la personne accomplit dans la dimension de la nature est l'expression et la révélation de la décision de la liberté dans la matérialité spatio-temporelle de l'homme, dans sa "visibilité"; et étant distinct de la liberté, cet acte est en même temps le secret de cette liberté originelle en tant que telle »⁵⁴. C'est pourquoi l'on peut affirmer que l'acte moral « conserve donc dans sa structure "une équivoque fondamentale et inéluctable" »⁵⁵.

La conséquence que l'on peut en tirer est que l'action extérieure, la matière grave ou légère d'un acte, la pleine conscience et le propos délibéré étant présupposés, n'est pas un fondement suffisant pour évaluer moralement une action : « L'action extérieure, telle qu'elle peut être objectivement jugée, n'est qu'un faible indice. Ainsi, telle ou telle attitude de froideur qui, en elle-même, pourrait être insignifiante, pourrait au contraire être le signe d'un parfait égoïsme. Cet égoïsme, qui ne se manifeste extérieurement par aucune action répréhensible, en y réfléchissant bien, pourrait constituer ce que nous, théologiens, appelons un péché mortel. D'autre part, un manque extérieur grave pourrait aussi être l'expression d'un amour faussement compris qui, en soi, ne doit nullement signifier aucun éloignement de Dieu. Cela ne peut et ne doit pas conduire

51. *Veritatis splendor*, n° 67.

52. Pour un premier aperçu de la genèse du point de vue transcendantal, voir RODRÍGUEZ LUÑO, *Etica, op. cit.*, n°s 38-45.

53. Cf. ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO, « Sulla fondazione trascendentale della morale cristiana », dans *Persona, verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 aprile 1986)*, sous la dir. de PONTIFICIO ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II PER STUDI SU MATRIMONIO E FAMIGLIA et CENTRO ACCADEMICO ROMANO DELLA SANTA CROCE, Città Nuova, Roma, 1987, p. 61-78.

54. FRANZ BÖCKLE, *I concetti fondamentali della morale*, 8^e éd., Strumenti, n° 12, Queriniana, Brescia, 1981, p. 46.

55. *Ibid.*, p. 47.

à soutenir un quelconque relativisme »⁵⁶.

De notre point de vue, la distinction entre « nature » et « personne », telle qu'elle vient d'être esquissée, ne correspond pas à la réalité de l'homme. L'esprit personnel, et sa liberté, n'est pas un pur esprit qui est dans le corps comme dans une prison qui le limite et le cache. Le corps, les passions, la constitution psycho-biologique sont une partie essentielle de toute personne humaine. Au début de ce chapitre, nous avons dit que dans l'agir libre, la liberté humaine doit examiner et gérer les besoins et les impulsions qui procèdent de la non-liberté, et qui sont pourtant une partie essentielle de notre être en tant que totalité unifiée de corps et d'esprit, comme nous allons le voir dans le chapitre suivant.

56. *Ibid.*, p. 122.

Deuxième partie

Le sujet appelé par Dieu : l'anthropologie morale

Chapitre 5

Tendances, sentiments et passions

5.1 La personne humaine en tant que sujet de désirs et de passions

Commençons l'étude de l'articulation du comportement libre. Dans ce chapitre et dans les deux suivants, nous parcourons, de bas en haut, l'axe vertical que nous avons brièvement décrit dans la section 4.1 du chapitre précédent.

Il convient d'abord de clarifier le critère selon lequel nous plaçons les différentes expériences de l'âme le long d'un axe vertical. *L'expérience nous fait prendre conscience d'actions ou de mouvements qui sont initiés, conçus et contrôlés activement par notre moi.* Ainsi, par exemple, nous concentrons notre attention sur la résolution d'un problème mathématique ou d'un dilemme moral, nous faisons l'effort de nous rappeler où nous avons rangé un livre dont nous avons maintenant besoin, ou encore nous concevons le plan d'un article que nous sommes sur le point d'écrire. *Mais l'expérience nous fait également prendre conscience d'autres expériences qui ne sont ni initiées ni conçues activement par notre moi.* Il s'agit, par exemple, des passions, des sentiments et des états d'âme (comme les sentiments de colère ou de honte qui surgissent soudainement lorsque nous commettons une erreur), qui proviennent d'un niveau de notre psyché qui se situe en dessous du plan déterminé par les libres initiatives du moi, et que Lersch appelle le *fond endothymique*¹.

En s'interrogeant sur la signification de ce niveau le plus bas de notre psyché, il convient de ne pas oublier qu'elle aussi a une dimension horizontale, c'est-à-dire qu'à travers elle l'homme communique d'une certaine manière avec ce qui l'entoure (les choses, les personnes, et même Dieu). Ces phénomènes expriment une modalité exclusivement humaine du caractère relationnel propre à tout être personnel. Pour toute personne, être, c'est « être-avec ». Dans cette perspective, les phénomènes dont nous parlons (tendances, sentiments, passions) signifient que l'être-avec, chez l'homme, se réalise aussi dans le fait d'être lié aux autres et à l'environnement, en subissant, par exemple, une réaction ou une modification subjective causée par la présence ou l'absence de personnes ou de biens. En définitive, l'être-avec humain se réalise aussi comme affectivité et passion². L'homme

1. Cf. Philipp LERSCH, *La estructura de la personalidad*, sous la dir. de Ramón SARRÓ, 4^e éd., Scientia, Barcelona, 1966, p. 80-81. Il s'agit de la traduction espagnole de la huitième édition allemande (Philipp LERSCH, *Aufbau der Person*, 8^e éd., J. A. Barth, München, 1962). Il existe une traduction italienne de la deuxième édition allemande (Philipp LERSCH, *La struttura del carattere*, sous la dir. de Carlo BERLUCCHI, CEDAM, Padova, 1950). À partir de la quatrième édition allemande, cet ouvrage a subi de très profondes modifications, au point de changer même son titre, qui dans les trois premières éditions allemandes était *Der Aufbau der Charakters*. Nous n'utilisons donc pas l'édition italienne.

2. Dans cette ligne, l'on peut, avec profit, consulter l'interprétation des passions proposée par G. Simon HAKAK, *Virtuous Passions: The Formation of Christian Character*, Paulist Press, New York – Mahwah (NJ), 1993. Ces dernières années, la psychologie morale a suscité un intérêt croissant. Elle est étudiée sous différentes perspectives, qui n'ont pas toutes la même utilité. Cf. : Owen J. FLANAGAN et Amélie OKSENBERG RORTY, éd., *Identity, Character and Morality: Essays in Moral Psychology*, MIT Press, Cambridge (MA) – London, 1990 ; Joel KUPPERMAN, *Character*, Oxford University Press, New

est donc non seulement actif, sujet et auteur d'actions, mais il est également réactif.

Pour mieux comprendre cette modalité proprement humaine de la dimension relationnelle, il est nécessaire de considérer la corporéité et la synthèse humaine particulière entre nature et liberté. Cette réflexion permettra de répondre à la question : pourquoi l'homme a-t-il des désirs et des passions ?

5.1.1 Âme et corps

*La personne humaine est une totalité unifiée de corps et d'esprit (âme et corps), condition à laquelle l'anthropologie chrétienne attribue une importance capitale*³. Le corps humain n'est pas indépendant de l'esprit, tout comme l'esprit humain n'est pas indépendant du corps qu'il rend vivant. La dépendance est si étroite que même l'activité humaine la plus spirituelle est en quelque sorte marquée par la condition corporelle, de la même manière que le corps est gouverné et finalisé par l'esprit.

Du fait que l'âme informe un corps, il s'ensuit que l'homme possède les fonctions propres à la vie végétative et sensible, en plus de celles de la vie rationnelle. Les fonctions principales de la vie végétative sont la nutrition, la croissance et la reproduction. La vie sensible se caractérise par le fait qu'elle possède en plus un système perceptif (sens externes et internes) et un système appétitif, par lesquels l'être vivant établit avec le milieu ambiant une relation visant à la satisfaction des besoins vitaux. Par la perception sensible, l'animal saisit des stimuli provenant de l'environnement auxquels il donne une réponse appétitive instinctive, c'est-à-dire automatique et non modifiable. La vie rationnelle, propre à l'homme, est caractérisée par la connaissance intellectuelle et par la volonté libre. L'homme échappe ainsi à la nécessité du cercle stimulus-réponse, car s'y insèrent le jugement intellectuel et la libre décision de la volonté. Ceux-ci sont le principe des actions humaines, aussi bien de celles qui visent à satisfaire les besoins végétatifs – qui ne sont plus régis par le seul instinct, mais restent généralement soumis à un gouvernement proprement moral – que de celles qui sont propres à la vie rationnelle : compréhension du sens des choses, amour interpersonnel, adhésion à des valeurs idéales, promotion de la justice, développement de la technique, etc.

Selon les trois degrés de vie – végétatif, sensible et rationnel –, il existe une hiérarchie et une interconnexion entre les activités de la vie humaine, et non une simple juxtaposition. Par interconnexion, nous entendons la dépendance réciproque qui existe entre elles et entre leurs fonctions, de sorte que l'altération de l'une d'elles entraîne l'altération des autres. Chaque degré de vie présuppose le degré inférieur et bénéficie du bon développement des degrés supérieurs. Par conséquent, d'une part, les activités de la raison et de la volonté présupposent les opérations de la connaissance et de l'appétit sensibles, ces dernières impliquant à leur tour l'intégrité des bases organiques, du cerveau, etc. Et, d'autre part, l'exercice droit ou désordonné de la liberté modifie positivement ou négativement la disposition des appétits sensibles par les habitus moraux (vertus et vices). Il peut aller jusqu'à modifier les fonctions végétatives (maladies ayant une forte composante psychosomatique).

Chez l'homme, il est difficile d'isoler des fonctions purement sensibles ou purement rationnelles. D'un point de vue analytique, la différence entre sensibilité et rationalité est claire, mais sur le plan fonctionnel et pratique, sensibilité et raison opèrent ensemble. Les phénomènes de l'appétit sensible

York – Oxford, 1991 ; Alessandro MANENTI et Carlo BRESCIANI, éd., *Psicologia e sviluppo morale della persona*, Psicologia e formazione, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1993 ; Lawrence A. BLUM, *Moral Perception and Particularity*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 1994 ; Jonathan A. JACOBS, *Practical Realism and Moral Psychology*, Georgetown University Press, Washington (DC), 1995 ; Elena PULCINI, *Tra cura e giustizia: le passioni come risorsa sociale*, Saggi – Filosofia, Bollati Boringhieri, Torino, 2020 ; Francesco RUSSO, éd., *Passioni tristi, decisioni morali e speranza educativa*, Essays, n° 2, Edusc, Roma, 2020 ; Francisco Javier INSA GÓMEZ, *La formazione dell'affettività: una prospettiva cristiana*, Saggistica, n° 126, Fede & Cultura, Verona, 2022.

3. Cf. *Gaudium et spes*, n° 14.

humain sont en pratique différents de ceux des animaux, parce qu'ils présupposent chez l'homme la conscience de soi et la volonté. Il suffit de penser au fait qu'il y a des habitus moraux qui modifient l'intentionnalité des appétits humains sensibles.

La corporéité humaine et, dans un sens fonctionnel, la vie végétative et sensible, impliquent une structure et un ensemble d'activités et de besoins vitaux déjà donnés, que le centre actif de la personne n'a pas choisis d'avoir : ils sont ce qu'ils sont. La personne humaine vit et agit par eux et c'est d'eux que découlent fréquemment les motivations, les sentiments et les buts que chaque personne élabore ou met en œuvre à sa manière. *Il y a là une source première et importante de passivité, d'émotions et de passions.* Bien sûr, la passivité ne peut pas être identifiée à la négativité, à la lenteur ou à l'absence de sens, loin de là. Elle signifie que les phénomènes dont nous parlons ne sont pas déclenchés par l'initiative du moi.

5.1.2 Nature et liberté

Même au niveau des opérations humaines supérieures, de la connaissance et de la volonté, tout ne répond pas à l'initiative ou au libre choix de la personne. Il y a à ce niveau une synthèse de la nature et de la liberté, c'est-à-dire une synthèse de deux manières d'agir clairement différentes, caractérisées respectivement par la *determinatio ad unum* et par l'autodétermination⁴. Ce n'est pas que les actes concrets de la volonté de la personne soient certaines fois des choix libres et d'autres fois des choix déterminés *ad unum*. C'est plutôt que *la volonté humaine libre a elle aussi une nature déterminée*, et qu'en vertu de cette nature – donc nécessairement antérieur et indépendante de tout choix de toute personne individuelle – la volonté possède une inclination (naturelle) vers son objet formel, la *ratio boni* saisie par l'intelligence, qui possède la même étendue – potentiellement infinie – que l'intelligence et qui se manifeste en tant qu'aspiration au bonheur. Saint Thomas désigne cette inclination par l'expression « *voluntas ut natura* »⁵. L'inclination naturelle vers le bien intelligible constitue l'horizon intentionnel fondamental de la volonté humaine et le fondement de sa capacité à se mouvoir. Elle se trouve à l'arrière-plan de tous les actes concrets de la volonté humaine, qui sont toujours libres (« *voluntas ut ratio* »). Rien ne peut être l'objet d'un choix libre si ce n'est parce que l'intelligence y découvre une raison de bien, réel ou apparent⁶.

L'intelligence possède elle aussi une dimension naturelle, que saint Thomas appelle « *ratio naturalis* »⁷, par laquelle elle possède certaines évidences fondamentales, spéculatives ou pratiques : ce que l'on appelle les premiers principes, que nous aborderons lorsque viendra le moment d'étudier la loi morale naturelle. Ce qui nous intéresse pour le moment, c'est que tant la composition de l'âme et du corps que la synthèse de la nature et de la liberté impliquent que la liberté humaine n'est pas

4. Cf. *ST*, I-II, q. 10, a. 1, ad 1.

5. Pour saint Thomas, l'objet de la *voluntas ut natura* est « ipsum bonum absolute » (THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur la vérité (De Veritate)*, trad. par André ANIORTÉ, 2 vol., Éditions Sainte-Madeleine, Le Barroux, 2011 [désigné ci-après par *De veritate*], q. 25, a. 1), « bonum conveniens apprehensum » (*De malo*, q. 6, a. un.), « ipsam bonitatem » (*De veritate*, q. 25, a. 1), « ultimus finis sui in commune » (*ibid.*, q. 22, a. 7), « se esse completum in bonitate » (*ibid.*), « bonum in commune » (*ST*, I-II, q. 10, a. 1), « finis ultimus, ut beatitudo et ea quae in ipsa includuntur » (*De veritate*, q. 22, a. 5), « rationem absolutivitatatis appeibite » (*ibid.*, q. 25, a. 1). Sur le concept thomiste de *voluntas ut natura* voir Tomás ALVIRA DOMÍNGUEZ, *Naturaleza y libertad: estudio de los conceptos tomistas de Voluntus ut natura y Voluntus ut ratio*, Colección filosófica, n° 44, Eunsa, Pamplona, 1985.

6. F. Botturi attire l'attention sur l'importance de cette duplicité de niveaux (*voluntas ut natura/voluntas ut ratio*) pour la compréhension de la subjectivité dans Francesco BOTTURI, *La generazione del bene: gratuità ed esperienza morale*, Filosofia morale, n° 36, Vita e pensiero, Milano, 2009, p. 305 : « Le fait que l'appétit humaine soit réparti tout à la fois sur un niveau de nécessité fondamentale et de liberté en recherche signifie que le sens de l'acte volontaire libre (*l'intendere*) tient dans le fait d'être fonction de ce nécessaire (le *velle*), qui propose ce qui pour la volonté vaut *absolute*. L'exercice rationnel discursif de l'acte de la volonté est structurellement au service de l'acte intuitif du désir de la fin ultime ».

7. Voir, par exemple, *De veritate*, q. 11, a. 1.

une initiative pure, sans racines. L'homme possède des inclinations et des besoins liés à la corporéité et à la sensibilité, mais aussi à la rationalité, qui ne peuvent être satisfaits que par un comportement libre. *Dans la vie morale, la personne doit faire face et prendre position sur des sujets et des besoins qu'elle n'a pas choisis d'avoir* – pensons, par exemple, au désir de plénitude et de bonheur. Il en va de même pour la vie morale du chrétien, qui doit identifier une manière de satisfaire ces inclinations et ces besoins qui soit propre à un fils de Dieu en Christ.

La distinction entre nature et liberté, valable comme distinction entre deux manières d'agir, dans le sens de ce qui vient d'être expliqué, ne peut néanmoins pas être comprise comme une distinction entre des sujets sur le plan ontologique. Dans l'homme, en effet, il n'y a pas deux sujets, l'un naturel et l'autre personnel. La personne humaine n'est pas la somme d'une nature et d'une raison, mais un individu de nature rationnelle. Au niveau entitatif, le terme nature n'est pas entendu au sens physique ou cosmologique, c'est-à-dire comme un mode d'être opposé à l'être spirituel et libre. Au contraire, il doit être pris dans son sens strictement métaphysique, c'est-à-dire comme le caractère propre ou le mode d'être particulier d'un étant considéré comme le principe de son dynamisme spécifique. La nature au sens métaphysique n'est pas en soi un *principe d'opérations uniformes* (comme la nature dont s'occupe la physique), mais elle est un *principe uniforme d'opérations* qui peuvent très bien être libres, comme dans le cas de l'homme. Pour cette raison, l'esprit est une nature au même titre qu'un être vivant irrationnel. Que le propre de l'esprit soit d'être ouvert à l'universel n'invalide pas le concept métaphysique de nature spirituelle.

Il ressort de ce qui précède que la distinction entre *nature* et *personne* proposée par certains auteurs⁸, chez qui elle est étroitement liée au concept d'option fondamentale, comme nous l'avons vu à la fin du chapitre précédent, ne nous semble pas réaliste. La nature serait tout ce qui est donné au sujet humain au niveau physique, psychologique, spirituel, etc., tandis que la liberté ou la personne serait considérée comme la pure capacité d'autodétermination accompagnée des conséquences de son exercice. À la nature appartiendraient toutes les inclinations et les dispositions spontanées, tandis qu'à la personne appartiendraient les actions et dispositions intégralement causées par le moi. Cette opposition entre nature et personne, qui diviserait l'homme, introduit nécessairement une ambiguïté dans la détermination de la responsabilité morale (on ne sait pas dans quelle mesure on peut imputer à la « personne » la conduite observée, puisque celle-ci a pour intermédiaire et est limitée par la « nature »). De plus, elle rend particulièrement difficile l'articulation unitaire – au sein de l'éthique, de la pédagogie, etc. – entre les éléments offerts par la philosophie et ceux donnés par la médecine, la psychologie expérimentale, etc. (« sciences de la nature »), puisqu'il tend à se produire, entre ces deux types de connaissance, le même manque d'intégration que celui qu'il y aurait entre les deux parties de l'être humain qui font l'objet de ces sciences.

Il est vrai que l'intégration des différents dynamismes humains peut parfois constituer un problème éthico-pratique ardu, qui doit être mis en œuvre par les vertus morales. Mais, comme nous le verrons bientôt, concevoir les tendances et les sentiments essentiellement comme des résistances ou des limitations de la « personne » spirituelle, et non comme des bases qui motivent la liberté, semble plutôt réducteur. Quoi qu'il en soit, dans l'ordre ontologique, la nécessité d'intégrer différents éléments du psychisme et du caractère dans l'action libre, avec ce que cela implique en termes de tension et de recherche d'équilibre, appartient à l'essence de la liberté humaine et répond, en définitive, à l'une des conditions métaphysiques de tout esprit fini : l'acte est différent du sujet, et dérive de lui ; le sujet n'est pas un acte pur, mais il y a en lui la distinction entre l'être et l'agir. Il est donc nécessaire de supposer dans le sujet quelque chose qui n'est pas posé par lui, car ce qui a été posé

8. Cf. : Karl RAHNER, « Le concept théologique de concupiscence », dans, *Écrits théologiques. Tome IV*, trad. par Robert GIVORD, Textes et études théologiques, Desclée de Brouwer, Paris, 1966, p. 203-249 ; BÖCKLE, *I concetti fondamentali della morale*, op. cit., p. 45-47.

serait un acte et un acte ne peut pas poser ses propres conditions intrinsèques, c'est-à-dire celles qui déterminent de l'intérieur la structure typique de cet acte. L'acte d'un esprit fini présuppose une nature spirituelle. Et en ce sens, l'esprit a également une dimension naturelle, bien qu'il s'agisse d'une nature ouverte à l'être dans toute son universalité (*anima quodammodo omnia*). Dans le cas de la personne humaine, la condition naturelle est à la fois corporelle et spirituelle, puisque l'esprit humain, en plus d'être fini, est essentiellement la forme d'un corps⁹. L'opposition entre nature et personne, à laquelle nous nous référons, dépend d'un présupposé initial, à savoir celui d'interpréter l'ouverture intentionnelle de l'esprit humain comme une sorte d'infinité entitative de tendances (l'esprit comme auto-transparence complète et auto-possession) qui serait en fait limitée par un élément extérieur, appelé nature. Comme si la finitude était une condition extrinsèque pour l'esprit humain, dérivée de son union avec le corps (le corps serait alors comme la prison de l'âme).

Maintenant que nous avons expliqué pourquoi et dans quel sens l'homme est un être qui a des désirs et des passions, nous allons voir quelle est la structure de ces conditions préalables à l'exercice de la liberté : nous parlerons d'abord des tendances humaines (ou désir), puis des réactions affectives (ou affectivité). Enfin, nous consacrerons une section au rôle des désirs et de l'affectivité dans la vie morale.

5.2 Le désir humain

Le désir ou impulsion est la forme sous laquelle se manifestent les besoins vitaux de l'homme dans son dialogue avec le monde. À chaque besoin correspond une impulsion, et vice versa. Les impulsions animales se réfèrent essentiellement aux besoins vitaux (nutrition, reproduction, défense). Les tendances humaines ont une thématique beaucoup plus large (sociabilité, nécessité d'aimer et d'être aimé, désir de savoir, religiosité, etc.), qui s'approfondit encore chez le chrétien. Dans les deux cas, il est vrai que *les inclinaisons ou tendances constituent un principe de sélection des objets significatifs et, pour la personne humaine, un principe de configuration de son propre monde*. Le monde de chacun de nous est aussi le résultat de ses propres intérêts, et bien souvent nous ne connaissons pas ce qui ne nous intéresse pas, ou nous le connaissons très superficiellement. Il faut cependant ajouter que l'homme, en vertu des processus les plus élevés de la pensée et de la volonté, peut atteindre un haut niveau d'objectivité dans la compréhension de lui-même et du monde (même si, en pratique, il ne l'atteint pas toujours). Cette dimension « cognitive » du désir est également extrêmement importante pour la perception du bien, qui, dans l'expérience morale vécue, n'est pas seulement l'objet de l'intelligence abstraite, mais présuppose des conditions personnelles et, en particulier, un équilibre affectif adéquat. La dimension « cognitive » du désir est la base anthropologique de la fonction cognitive des vertus morales. L'amour d'une mère pour son enfant lui permet de comprendre rapidement si son enfant a une douleur cachée. L'homme vertueux et généreux a également plus de facilité à comprendre si son collègue a besoin d'aide, même s'il ne le manifeste pas.

Nous aborderons l'étude du désir humain selon deux perspectives différentes mais complémentaires. Nous traiterons en premier lieu du concept thomiste d'*inclination naturelle*, qui met en lumière le fondement ontologique du désir humain. Dans les deux sous-sections suivantes, nous adopterons le point de vue de la psychologie, afin de procéder à l'élaboration d'une « carte » du système des tendances humaines¹⁰.

9. Voir, sur ce sujet, Joseph de FINANCE, *Etica generale*, 2^e éd., Tipografica meridionale, Cassano Murge (Bari), 1994, p. 459-478.

10. Nous reprenons, avec de larges modifications, ce qui a été écrit par RODRÍGUEZ LUÑO et BELLOCQ MONTANO, *Ética general, op. cit.*, chap. V.

5.2.1 La dimension ontologique du désir humain : les inclinations naturelles

Le concept thomiste d'inclination naturelle¹¹ est un concept métaphysique, non psychologique, qui met en lumière le fondement ontologique des tendances humaines. À partir de sa conception métaphysique de la création, saint Thomas considère que chaque nature créée est ordonnée ou finalisée vers sa propre perfection, et cette finalisation métaphysique est appelée génériquement *appétit naturel*. Il ne s'agit pas encore d'une inclination ou d'un désir conscient, mais de l'ordre de chaque être vers sa fin globale (un finalisme métaphysique), préalable à tout acte ou option de l'individu. L'inclination ou l'appétit naturel se manifeste sur le plan de la psyché d'une manière appropriée à la nature de chaque être. Chez les animaux, il se manifeste sous forme d'instinct. Chez l'homme, sous la forme d'une tendance consciente qui se réalise comme un désir sensible et comme une aspiration de la volonté.

Saint Thomas traite des inclinations naturelles en particulier lorsqu'il étudie la loi naturelle¹². Dans ce contexte, il souligne que *la raison pratique saisit « naturellement » comme des biens humains tous les buts vers lesquels l'homme est naturellement incliné* (le terme des inclinations naturelles). L'on peut donc affirmer que les préceptes de la loi naturelle s'adaptent au contenu des inclinations naturelles et en constituent la régulation morale de base. Les inclinations naturelles jouent un rôle de premier ordre dans la constitution des évidences pratiques fondamentales.

Il distingue trois grands groupes d'inclinaisons naturelles :

1. Les inclinations que l'homme a en commun avec tous les êtres vivants : inclination vers la conservation de l'être, autodéfense, nutrition, etc.
2. Celles qu'il a en commun avec les animaux : reproduction et soin de la descendance, ce qui, chez l'homme, s'étend au mariage, etc.
3. Celles qui sont propres à l'homme en tant qu'être rationnel : sociabilité, amitié, connaissance, amour, transcendance métaphysique, etc.¹³

Ce passage, comme on l'a dit, entend uniquement mettre en évidence la relation entre les inclinations naturelles et les préceptes de la loi morale naturelle. Il procède de manière très schématique, et n'a certainement pas la prétention de dresser un tableau complet des biens humains. Étant donné que les vertus morales contiennent les critères selon lesquels chacun des biens humains doit être recherché ou réalisé, seule l'étude détaillée des vertus morales individuelles permet de se faire une idée plus complète de la vision qu'avait saint Thomas des biens humains fondamentaux¹⁴.

5.2.2 La phénoménologie du désir humain : les tendances

Le concept de *tendance* est utilisé par la psychologie empirique pour décrire le dynamisme qui fournit les motivations de base de la conduite humaine. Appartenant à la psychologie empirique, le concept de tendance se situe à un niveau de conceptualisation différent de celui propre à la métaphysique. Par conséquent, une tendance n'est pas exactement la même chose qu'une inclination naturelle thomiste. Cependant, il s'agit de concepts complémentaires, et l'on pourrait dire que les tendances sont la manifestation dynamique des inclinations naturelles de l'homme au niveau de l'expérience psychologique.

11. Cf. *ST*, I-II, q. 94, a. 2. Une première étude des inclinaisons naturelles avait déjà été réalisée dans le THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super Sententiis*, Vivès, Paris, 1872-1880 (désigné ci-après par *Scriptum super Sententiis*), livre IV, d. 33, q. 1, a. 1.

12. Cf. *ST*, I-II, q. 94, a. 2.

13. Cf. *ibid.* Il est toujours utile de consulter l'étude de Dario COMPOSTA, *Natura e ragione: studio sulle inclinazioni naturali in rapporto ad diritto naturale*, Publicationes Pontificii Athenaei Salesiani: Studia Philosophica, Pas-Verlag, Zürich, 1971.

14. Cf. *ST*, II-II, q. 47-170.

Les caractéristiques des tendances sont les suivantes :

1. Les tendances sont un reflet psychologique de la loi vitale de la communication entre l'homme et le monde. Dans les tendances, nos besoins (les inclinations naturelles) deviennent conscients comme une nécessité (faim, désir d'être estimé, besoin d'accomplir un travail, etc.) qui doit être satisfaite par un comportement approprié.
2. Les tendances sont vécues comme un mouvement qui va de l'état de nécessité vers l'état futur de satisfaction. Ce mouvement est perçu de manière encore obscure et confuse et, en ce sens, la tendance anticipe et suggère.
3. Toute tendance vise un but. Si la tendance s'ouvre vers le monde comme une « recherche de quelque chose », le but est ce « quelque chose » qui est recherché. Le but recherché est considéré comme une valeur, comme un bien au sens le plus large du terme, parce qu'il répond à notre besoin.
4. La tendance se présente comme quelque chose qui nous est donné. Elle ne répond pas à une initiative de l'individu, pas plus qu'il ne répond à un de nos choix personnels d'avoir besoin de nourriture ou de vivre en société. En ce sens, elle a un caractère passif¹⁵.

Il n'est pas difficile de comprendre que les tendances, dans leur ensemble, visent au développement et à la réalisation complète de l'homme, et que disposer d'une « carte » des tendances humaines reviendrait à avoir une image complète des biens humains. Cependant, les psychologues ont des conceptions différentes des biens concrets qui constituent le développement et la perfection humaine. Ils proposent donc des conceptions différentes quant au nombre et à la classification des tendances humaines.

Certains auteurs défendent une conception *monothématique* des tendances, car ils ramènent toute la dynamique finale de la psyché humaine à un seul motif fondamental, qui serait en dernière analyse l'explication et le dénominateur commun de tous les phénomènes de la sphère des tendances. À titre d'exemple, l'on peut mentionner Freud pour qui la libido (impulsion sexuelle) est le principe fondamental du dynamisme de la psyché. Épicure, Hobbes, Bentham, La Rochefoucauld et Adler ont également une vision monothématique du désir humain.

D'autres, comme par exemple McDougall, Pfänder et Klages, défendent une classification *polythématique*, dans laquelle plusieurs tendances ou groupes de tendances sont identifiés, qui ne peuvent être réduits les uns aux autres.

Un troisième groupe d'auteurs, parmi lesquels Gehlen, proposent une conception *athématique* qui, tout en reconnaissant qu'une diversité de tendances peut être identifiée sur le plan expérimental, les considèrent comme une adaptation transitoire à la diversité des situations que nous traversons. Il ne serait pas possible de tracer une classification parce qu'il n'existerait pas de système de tendances fixes chez l'homme.

La classification des tendances humaines constitue sans aucun doute un problème difficile, pour lequel l'on ne trouvera peut-être jamais de solution qui satisfasse pleinement tout le monde. Il est très difficile d'exprimer la richesse de la vie humaine dans une classification fermée et définitive, et cela ne vaut peut-être même pas la peine d'essayer. Cependant, il est important pour la morale de pouvoir disposer d'une base descriptive qui, tout en étant ouverte et non définitive, ne soit pas réductrice, c'est-à-dire qui n'exclut pas a priori des dimensions essentielles de la vie et du développement humains : il en va de l'image même de l'homme en tant que sujet moral. Nous adopterons la classification *polythématique* proposée par Lersch¹⁶, que nous considérons comme perfectible, mais qui nous semble en tout cas suffisamment complète et équilibrée.

15. Sur ces caractéristiques des tendances, voir LERSCH, *La estructura de la personalidad*, op. cit., p. 99-100.

16. Cf. *ibid.*, p. 99-183.

5.2.3 Classification des tendances

Lersch distingue trois groupes de tendances : a) *les tendances de la vitalité*, qui sont la tendance à l'activité, la tendance à la jouissance, la tendance sexuelle et la tendance en rapport à l'expérience vécue ; b) *les tendances du moi individuel*, qui comprennent la tendance à la conservation individuelle, la tendance à la possession, le désir de pouvoir, le besoin d'être estimé par les autres, le désir vindicatif et le désir d'estime de soi ; c) *les tendances transitives*, qui sont la tendance à être avec les autres (sociabilité), la tendance à être pour les autres, les tendances créatives (créativité), le désir de connaître, la tendance à l'amour, les tendances normatives et les tendances transcendantes.

Avant de nous attarder brièvement sur chacune des tendances, il convient de rappeler que la classification que nous présentons a été élaborée dans une perspective phénoménologique descriptive. Elle vise à décrire les expériences humaines telles qu'elles se présentent à une observation attentive, et non à établir ce qu'elles doivent et comment elles doivent être moralement. C'est à la morale qu'il revient d'identifier les critères pour distinguer les impulsions et les sentiments ordonnés de ceux qui sont désordonnés.

5.2.3.1 Les tendances de la vitalité

La *tendance à l'activité* recherche l'activité et le mouvement pour sa valeur fonctionnelle. L'organisme a besoin du mouvement et c'est par l'activité que la vie se développe. Personne ne peut rester complètement immobile pendant longtemps. Lorsqu'une partie de notre corps est contrainte à l'immobilité (par exemple une jambe dans le plâtre), les muscles s'atrophient et une rééducation devient nécessaire par la suite. Lorsque le mouvement est fortement réduit, par exemple en raison de l'âge ou de la maladie, l'état de santé général s'en ressent. Le besoin d'activité est très prononcé chez les enfants et tend à diminuer avec l'âge. Il existe cependant des différences individuelles considérables : cela va des personnes hyperactives ou agitées aux personnes sédentaires ou passives, pour lesquelles tout déplacement est source d'anxiété et de souffrance intérieure.

La forme la plus élémentaire de la *tendance à la jouissance* est l'impulsion vers le plaisir, déjà présente dès la plus tendre enfance. Au cours du développement de la vie individuelle, le domaine de cette tendance subit de nombreux changements, entrant en relation avec les domaines d'autres tendances (à côté du plaisir de manger ou de boire apparaît la jouissance liée aux fonctions supérieures, de la connaissance intellectuelle à l'humour, de l'affirmation de soi au plaisir de voir ses ordres exécutés). Cette tendance prend un accent tout particulier dans l'attitude hédoniste, pour laquelle la jouissance devient la fin ultime de l'existence. L'hédoniste refuse les contraintes et les responsabilités, évite l'effort, n'est pas exigeant envers lui-même, n'est pas constant, ne se transcende pas et finit par éprouver un sentiment de vide intérieur (que l'on pense à la figure de Dorian Gray créée par O. Wilde).

La *tendance sexuelle* est une forme de base des tendances à la vie. Elle vise l'union avec le sexe opposé et se distingue de la simple tendance à la jouissance par sa référence objective à la transmission de la vie et donc à sa conservation. Sa relation génétique avec la tendance précédente permet à un individu de transférer son dynamisme du domaine de la procréation à celui du seul plaisir sexuel. La recherche de la volupté devient alors autonome, ce qui a des conséquences négatives sur les possibilités personnelles de mettre en œuvre de façon mature certaines tendances transitives.

Le but de la *tendance en rapport à l'expérience vécue* est de prendre conscience de son propre dynamisme vital en expérimentant et en « revivant » intérieurement les phénomènes de son propre fond endothymique, quels qu'ils soient. Cette tendance se manifeste surtout au moment de la puberté, qui coïncide avec la maturation sexuelle (les adolescents commencent à être plus concentrés sur eux-mêmes, écrivent des journaux intimes, etc.). Elle admet une grande variabilité d'un individu à

l'autre et peut se manifester dans certains cas par la recherche d'expériences toujours plus fortes et plus excitantes.

5.2.3.2 Les tendances du moi individuel

La *tendance à la conservation individuelle* est, dans sa forme évolutive la plus élémentaire, l'instinct de conservation de l'existence biologique et corporelle de l'individu qui vise à se nourrir, à se défendre et à échapper au danger. Mais elle va normalement plus loin, conduisant l'homme à développer et à produire des outils, des ressources et, en général tout ce qui est utile à la vie et que nous considérons comme faisant partie de la culture humaine.

La *tendance à la possession* est liée à la précédente, mais elle n'est mise en œuvre que face à la concurrence d'autres personnes, et non face aux dangers provenant de la nature ou des catastrophes naturelles. De plus, alors que l'instinct de conservation se contente de maintenir la vie, la tendance à la possession vise à vivre mieux (voire mieux que les autres) et donne lieu à des phénomènes de thésaurisation de biens qui ne sont pas strictement nécessaires. Au sens large, elle peut être appelée égoïsme et prend diverses formes allant de ce que l'on peut considérer comme un « sain égoïsme » à l'égoïsme. L'égoïste est froid et indifférent envers les autres, facilement envieux, agressif et imprudent, ou – s'il se sent faible – excessivement soucieux de sa propre sécurité. L'égoïsme a une propension à inhiber les tendances transitives.

Le *désir de pouvoir* vise à pouvoir disposer de son environnement, y compris des autres. Il a une relation génétique avec les deux tendances précédentes, dans la mesure où le fait de pouvoir disposer de son environnement est un moyen sûr de garantir sa conservation et sa sécurité. Mais il présente une distinction spécifique en ce qu'il vise à confirmer sa propre supériorité, ce qui va bien au-delà des exigences de la conservation.

Le *besoin d'être estimé par les autres* a pour but la reconnaissance, l'appréciation par les autres. Il ne s'agit pas ici d'une référence à la conservation ou à l'affirmation de la vie biologique et corporelle, mais du sens de sa propre valeur telle qu'elle est appréhendée dans le jugement que les autres portent sur nous. Surtout dans l'enfance, mais dans une certaine mesure toujours, l'estime des autres est nécessaire à la constitution normale de la personnalité. Le besoin normal et modéré d'être estimé conduit à une personnalité prudente, simple et modeste. Le souci de notoriété en est la manifestation exagérée et déformée : des personnes qui cherchent avant tout à renforcer leur ego à travers les apparences. Elles font tout (allant, à la limite, jusqu'à simuler la maladie) pour attirer l'attention et l'appréciation des autres. Ce sont souvent des personnes intransigeantes, obstinées, susceptibles, avec lesquelles il est difficile de collaborer. Elles s'isolent facilement.

Le *désir vindicatif* vise à compenser le préjudice causé à ses propres aspirations (légitimes ou illégitimes) en causant du tort à la personne responsable de ce préjudice. Il s'enracine dans la conviction commune selon laquelle « le fautif doit payer » ou dans la loi du talion, et joue un rôle important dans la formation du sens de la justice. Il admet une variété de formes et peut également se manifester sous forme de ressentiment. S'il est bien intégré et ordonné, il est parfaitement compatible avec le pardon et la générosité.

Le *désir d'estime de soi* est le sens de sa propre valeur en tant que personne, nécessaire à la constitution normale de la personnalité et aux relations avec les autres. Avec l'arrivée de la puberté, il se manifeste par un désir d'autonomie, d'indépendance et de liberté (les adolescents ont parfois un besoin presque « physiologique » de dire non à leur parents, poussés par les exigences – pas toujours bien comprises – de la formation d'une personnalité autonome différente de celle de leurs parents). Le sens exagéré ou déformé de sa propre valeur s'exprime par des formes négatives (orgueil) et parfois comiques, voire ridicules. L'absence totale d'estime de soi est caractéristique de certaines typologies de criminels et, en tout état de cause, avoir une estime de soi trop faible est à l'origine de

nombreux conflits psychologiques.

5.2.3.3 Les tendances transitives

La *tendance à être avec les autres*, à la sociabilité, répond au besoin de vivre en société, de communiquer, de partager. Elle n'est pas un simple instinct grégaire : l'existence du langage rend la coexistence humaine tout à fait différente. Elle présuppose l'individuation et la transcende sans la nier. Au niveau du caractère, l'on observe des différences individuelles, le long d'un axe qui va de l'introversion à l'extraversion.

La *tendance à être pour les autres* signifie la prise de conscience d'une véritable responsabilité envers les autres, d'un vrai dévouement. C'est dans le cadre de communautés plus étroites et plus intimes, comme la famille, que se développe le domaine de cette tendance, impliquant un profond sens de l'appartenance et de la participation. Si une telle communauté fait défaut, on fait l'expérience de la solitude, même si l'on habite dans une ville de plusieurs millions d'habitants.

La *tendance à la créativité*, dans ses différentes expressions, est l'impulsion qui consiste à laisser une empreinte dans le monde et dans la société par le fruit de son propre travail, que celui-ci suive les voies du rendement ou celles de la configuration créatrice. Dans tous les cas, il s'agit d'apporter quelque chose de valable aux autres et à la société, de produire une plus-value. Le malaise causé par le chômage, même dans l'hypothèse où il n'entraîne pas de difficultés économiques, permet de comprendre le rôle et l'importance de cette tendance pour la vie humaine.

Le *désir de connaître* est la tendance à élargir son horizon de vie par le biais de la connaissance. Il ne s'agit pas simplement d'un désir de connaissance compris comme un pouvoir ou une source de pouvoir, qui devrait être lié aux tendances du moi individuel, mais d'une recherche de sens. Du point de vue évolutif, l'aspiration à la connaissance est d'abord ordonnée à la survie individuelle et sociale, à la conservation et à l'affirmation du moi sur le plan vital, professionnel, économique et social (raison instrumentale). Plus tard, le désir de connaître se manifeste dans toute sa pureté et sa profondeur comme une recherche autonome de sens.

La *tendance à aimer et à être aimé* exprime certainement l'intérêt le plus radical de l'homme. Son domaine rejoint en partie celui de la tendance à être pour les autres. Elle englobe les différentes formes d'amitié, de bienveillance et d'amour, ainsi que leurs contraires, l'inimitié, la malveillance et la haine. L'importance de cette tendance pour l'épanouissement moral de la personne est capitale.

Les *tendances normatives* sont orientées vers des valeurs abstraites : vérité, justice, solidarité, etc. et expriment la capacité et le besoin de l'homme de travailler à l'affirmation de ces valeurs, perçues comme quelque chose qui a un fondement au-delà de l'individu. Si elle est interprétée correctement, il ne fait aucun doute que cette tendance représente une véritable auto-transcendance de la personne.

Les *tendances transcendantes* cherchent « une sphère d'être dans le monde qui dépasse la relativité et la fugacité du moi individuel [...] ». Ce qui est recherché et examiné est toujours un absolu »¹⁷. Ces tendances incluent l'impulsion artistique, l'aspiration métaphysique et la quête religieuse. Si l'analyse phénoménologique se limite à constater l'existence de ces tendances et les formes qu'elles prennent dans un contexte culturel et historique déterminé, la réflexion théologique en examine le fondement, en y découvrant l'empreinte laissée dans l'être humain par Celui qui l'a créé par le Christ et en vue du Christ¹⁸.

Les tendances transitives revêtent une importance particulière dans la vie morale : l'expérience de l'individuation met en évidence ces tendances qui conduisent l'homme à se transcender lui-même. Elles visent la participation au monde, non pas dans le sens d'une volonté de possession, mais en soulignant la dépendance et l'engagement de l'individu envers les personnes et les valeurs. La

17. *Ibid.*, p. 170.

18. Cf. Col 1, 16; Ep 1, 3-7.

personne se sent attirée par quelque chose qui est au-delà du moi. En particulier, l'existence d'une tendance à être avec les autres et à être pour les autres éclaire le fondement anthropologique de la justice et de la solidarité et, plus généralement, de l'éthique sociale et politique : elles présupposent, en effet, la reconnaissance radicale de l'autre comme égal à soi-même. L'homme est capable de reconnaître l'autre comme un égal, et donc de promouvoir son bien en tant que tel, et pas seulement parce que cela a un impact positif sur son propre bien. La capacité de se transcender soi-même permet d'échapper à l'impasse qui consiste à vouloir fonder l'éthique sociale exclusivement sur le *self-interest* (intérêt personnel).

L'autonomie des tendances transitives par rapport aux tendances du moi individuel montre l'importance et l'autonomie de l'exercice de l'intelligence qui vise à saisir le sens de la vie et du monde et à rechercher l'absolu. Cet exercice de l'intelligence, que l'on pourrait appeler sapientiel, ne peut être réduit ou remplacé par la raison instrumentale, c'est-à-dire par l'exercice de l'intelligence, certes nécessaire, visant à dominer et exploiter la nature afin de garantir la sécurité et l'expansion du moi (désir de posséder, de sécurité, d'affirmation de soi, etc.). Le désir de connaître la vérité n'est pas, du point de vue anthropologique, quelque chose de moins important et de moins nécessaire que les biens liés à la subsistance biologique.

La coordination et l'intégration des différentes tendances n'est pas quelque chose de déjà donné, ni d'immuable. Elle est conditionnée par les différences individuelles de caractères, ainsi que par les conceptions de la vie établies dans chaque culture. Chaque tempérament individuel et chaque culture représente un point de départ différent, ou du moins partiellement différent, pour atteindre l'équilibre et l'intégration nécessaires à une vie réussie. La régulation et l'éducation des tendances est la tâche des vertus éthiques. Les vertus morales chrétiennes, à la lumière des vertus théologiques, introduisent de nouveaux thèmes et des critères spécifiques de régulation des tendances humaines.

5.2.4 Les tendances et la volonté

La question se pose maintenant de savoir comment concevoir la volonté par rapport aux tendances, en se plaçant toujours au niveau de la description phénoménologique des phénomènes de l'âme. La volonté est-elle une impulsion endothymique, bien que spécifique à l'homme, ou est-elle autonome par rapport aux tendances à peine étudiées ? Comme nous l'avons mentionné au début de ce chapitre, du point de vue phénoménologique, *la volonté* n'apparaît pas à première vue comme une tendance de plus, mais comme une instance supérieure de contrôle, qui a pour tâche de réguler « le trafic » des tendances, en déterminant quelle impulsion doit être réalisée, comment elle doit l'être, et en surmontant les résistances qui se présentent à nous. Cependant, certains auteurs, par exemple Wundt, considèrent que la volonté n'est rien d'autre qu'une émotion particulière, appartenant en tout cas au fond endothymique. Cette assimilation ne semble toutefois pas acceptable¹⁹. Les tendances et les autres phénomènes du fond endothymique ont un point commun : ils prennent naissance sur un plan psychique qui ne peut pas être directement contrôlé par la conscience du moi, et tendent en eux-mêmes à pousser le moi vers un but déterminé, en anticipant et en suggérant une forme de comportement. Ils ont un caractère *subi*²⁰, passif. En voulant, l'homme se sent en revanche un centre actif, conscient et unitaire, qui n'est pas nécessairement déterminé par une impulsion, car c'est lui-même qui se détermine activement, qui planifie et qui dirige. *Dans la volition, le moi se vit lui-même comme une instance active qui décide ce qu'il faut faire et comment le faire.* En s'élevant au-dessus des phénomènes *subis*²¹ comme une île

19. Cf. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, op. cit., p. 435-437.

20. [NdT : Le texte italien utilise l'adjectif *pathico*, du grec *pâschein*, *subir*, que l'on peut difficilement rendre tel quel en français].

21. [NdT : Le texte italien utilise l'adjectif *pathici*].

sur la mer, l'expérience de l'auto-domination et de l'autodétermination²² se distingue du flux des phénomènes endothymiques comme la terre ferme des eaux en mouvement.

Il est vrai que beaucoup d'aspects de la volonté, considérés « matériellement », procèdent des tendances. Néanmoins, la distinction existe, car la volonté apparaît comme la prise de position personnelle à l'égard de ce que les tendances suggèrent. La personne accepte ou rejette, favorise, élabore, modifie ou réprime. Ensuite, elle se concentre sur la réalisation du but choisi, se manifestant ainsi comme une force capable de prendre à nouveau position face aux résistances internes ou externes, et même de les vaincre.

Assurément, l'autonomie de la volonté se fonde sur une dynamique spécifique, une aspiration qui suit l'intelligence, et donc de caractère non endothymique, qui est le « désir »²³ du bien que nous avons appelé précédemment *voluntas ut natura*, l'inclination constitutive de la volonté en tant que désir du bien saisi comme tel par l'intelligence. La volonté est donc aussi un désir, et un désir qui a un aspect spécifique, au moins du point de vue formel, en ce sens que même les aspects qui procèdent des tendances individuelles sont maintenant vus et évalués dans leur relation au bien global de la personne.

Mais *la volonté humaine n'est pas seulement désir*. La volonté humaine s'actualise aussi dans un sens différent de celui de « recevoir » et de « tendre ». C'est pourquoi il faut arriver à un concept de volonté non réduit au désir, à un « concept hypertéléologique de volonté », typiquement caractéristique de l'anthropologie chrétienne²⁴. Pour la pensée grecque, la volonté est fondamentalement une faculté qui tend, qui désire ; seule la connaissance était considérée comme une opération immanente qui possède sa propre fin (la théorie aristotélicienne de l'amitié obligerait peut-être à apporter d'autres précisions, mais pas à modifier substantiellement notre affirmation précédente). C'est pourquoi, « Thomas d'Aquin dit que plus ou moins tous les philosophes entrevirent que Dieu est Logos, mais que Dieu est Amour, personne ne le conjectura. Il est clair que si la volonté n'est que tendance et désir, il n'est pas possible de l'attribuer à Dieu (un dieu qui désire est une notion mythique ou une illusion gnostique aberrante), car il s'ensuivrait que Dieu est imparfait, et un dieu imparfait est une contradiction. Seul le christianisme sait que Dieu est Amour »²⁵. *L'amour qui consiste à se donner représente une mise en œuvre spécifique de la volonté humaine. Dans le don de soi, les éléments qui procèdent des tendances, et en particulier ceux qui se manifestent dans le domaine des tendances transitives, peuvent être réunis et purifiés à un niveau axiologique supérieur.*

5.3 L'affectivité humaine : sentiments et passions

Si les tendances sont comme une impulsion qui sort du sujet et se projette sur le monde, en orientant la recherche et la perception, *les émotions et les sentiments sont la résonance intérieure des tendances qui suivent la perception*. Dans les sentiments, la réponse qui vient du monde à l'interrogation contenue dans la tendance est saisie et évaluée.

Les sentiments ont un caractère passif (ils ne répondent pas à une initiative du moi), c'est pourquoi la philosophie les appelle passions. *Les sentiments ne sont pas une prise de position délibérée*, même s'ils visent et suggèrent une prise de position et un comportement libre. En soi, ils sont des réactions organiques, psychiques et spirituelles, causées par la perception du bien (joie, enthousiasme) ou du mal (peur, tristesse, inquiétude) par rapport aux tendances. Ainsi, par exemple, puisque nous avons

22. Cf. la section 4.2.2, p. 74.

23. En ce qui concerne la volonté, nous parlons de désir dans le sens de désir délibéré, et non de désir antérieur au choix, comme nous l'avons entendu à propos des tendances.

24. Cf. Leonardo POLO, « Tener y dar. Reflexiones en torno a la Segunda Parte de la Encíclica *Laborem Exercens* », dans COLLECTIF, *Estudios sobre la Encíclica Laborem Exercens*, BAC, n° 492, Editorial Católica, Madrid, 1987, p. 223-227.

25. *Ibid.*, p. 224.

le besoin d'être estimés par les autres (et ce n'est pas nous qui avoir choisi de l'avoir), un compliment de l'employeur est spontanément suivi d'un sentiment de satisfaction ; un reproche est suivi d'un sentiment de tristesse ou d'abattement.

5.3.1 Phénoménologie des sentiments

Les sentiments ou émotions sont étroitement liés et dépendants des tendances, et la même classification des tendances leur est donc applicable. Il existe des sentiments liés aux tendances de la vitalité (plaisir et douleur, ennui, répugnance, amusement, agacement, panique), aux tendances du moi individuel (peur, agitation, confiance et méfiance, jalousie, contentement et mécontentement, sentiment d'infériorité, vengeance, honte, sentiment de défaite, repentir, mépris de soi) et aux tendances transitives (sympathie et antipathie, amour et haine, respect et moquerie, estime et mépris, compassion, joie de partager avec les autres, sentiment artistique, sentiments religieux, etc.). Pour élaborer une phénoménologie complète des sentiments, il faudrait reparcourir le domaine de chacune des tendances, en indiquant les sentiments particuliers associés à chacune d'elles. Nous ne le ferons pas pour éviter les répétitions.

La psychologie distingue les sentiments des états d'âme. Les premiers sont des émotions ponctuelles et de courte durée, tandis que les seconds sont plus persistants. Cependant, on ne peut pas toujours faire une distinction trop nette, car il existe des phénomènes à la limite entre les deux. La compréhension de l'origine et de la dynamique des états d'âme persistants est une question très complexe. Nous nous limitons ici à noter que les états d'âme persistants peuvent jouer un rôle important dans le mode de vie d'une personne. Pensons, par exemple, aux personnes qui ont un état d'âme principalement joyeux ou, au contraire, mélancolique ou presque dépressif ; ou à celles qui ont une hyperesthésie marquée du sentiment de leur propre pouvoir ou de leur propre valeur, ou à celles qui sont conditionnées par un sentiment persistant d'infériorité. Les états d'âme marqués par l'angoisse, le pessimisme ou un sens nihiliste du monde sont également bien connus²⁶.

5.3.2 Les passions

Nous allons maintenant parler des appétits et des passions, revenant ainsi à une terminologie plus familière à la théologie morale. Chez les êtres vivants qui possèdent la connaissance, les inclinations naturelles se manifestent comme un appétit élicite (pour la psychologie, comme une tendance), qui agit en fonction de l'objet saisi intentionnellement par les sens (appétit sensible) ou par l'intelligence (volonté). En fait, il s'agit de la même chose que les tendances et les sentiments dont nous venons de parler, mais nous les considérons maintenant selon la psychologie des facultés sensibles et la classification propre à saint Thomas d'Aquin, qui a été largement utilisée par la théologie morale.

Saint Thomas appelle passions les actes des appétits sensibles. Le concept thomiste de passion n'a pas le sens négatif qui lui a été donné par la suite. Tous les actes des appétits sensibles (joie, désir, fuite, etc.) sont des passions, qu'ils soient positifs ou négatifs, violents ou non violents, provoqués par la volonté, acceptés par elle ou totalement involontaires. La passion n'est pas en soi une impulsion violente vers une action moralement mauvaise qui rend difficile la gestion rationnelle du comportement. Elle est une composante normale de la vie humaine, qui constitue souvent la base motivant la conduite.

Le terme « passion » implique toutefois l'idée de passivité, de quelque chose que le sujet subit ou qui se passe en lui et dont il n'a pas pris l'initiative (même si ce n'est pas toujours le cas : nous pouvons souvent provoquer, susciter ou réprimer une passion, mais sans en avoir la pleine maîtrise).

26. Sur les états d'âme persistants, voir LERSCH, *La estructura de la personalidad*, op. cit., p. 267-309.

Saint Thomas consacre une large place à l'étude des passions²⁷. Cela est dû au fait qu'il voit en elles des mouvements vers des objets concrets, qui conviennent ici et maintenant à la sensibilité du sujet qui agit, et qui sont donc considérés comme des biens. Leur intégration ou leur non intégration dans le bien global de la personne est d'une importance capitale pour la morale.

Les différentes passions se distinguent selon trois critères :

1. Par leur distinction générique, la classification repose sur la distinction de deux facultés appétitives dans la sensibilité humaine : *l'appétit concupiscible* ou impulsion de plaisir, qui a pour objet le bien agréable pour les sens, et *l'appétit irascible* ou impulsion agressive, qui a comme objet le bien agréable difficile à atteindre ou le mal difficile à éviter, et qui exige donc un effort et une lutte. Selon ce critère, *les passions de l'appétit concupiscible sont toujours différentes de celles de l'appétit irascible*.
2. Les différences entre les objets des passions se font selon le bien et le mal, et aussi selon la présence et l'absence d'un bien ou d'un mal. Les passions qui visent le bien agréable absent (*désir*) sont différentes de celles qui visent le bien agréable présent (*joie*) et de celles qui visent le mal présent et absent (*tristesse, aversion*).
3. Ce n'est que pour les passions de l'appétit irascible qu'il existe un troisième critère de distinction, qui consiste en un type de mouvement différent à l'égard d'un même objet : s'approcher d'un bien difficile, mais possible à atteindre (*espoir*), et s'éloigner du même bien parce que l'on pense qu'il ne peut pas être atteint (*désespoir*).

En rassemblant ces trois critères, saint Thomas distingue les passions suivantes :

1. Dans l'appétit concupiscible : a) en faisant abstraction de la présence ou de l'absence de l'objet, *l'amour vis-à-vis du bien et la haine vis-à-vis du mal* ; b) vis-à-vis d'un objet absent : le *désir* du bien et *l'aversion* du mal ; c) à l'égard d'un objet présent : la *joie* pour le bien et la *tristesse* pour le mal.
2. Dans l'appétit irascible : a) à l'égard d'un bien ardu absent considéré comme possible à atteindre : *l'espérance* ; s'il est considéré comme inaccessible : le *désespoir* ou le *découragement* ; b) à l'égard d'un mal absent considéré comme possible à éviter : *l'audace* ; s'il est considéré comme inévitable : la *Crainte* ; c) par rapport à un mal présent : la *colère*.

La classification thomiste des passions vise à mettre en évidence les différences formelles entre les différents actes des appétits sensibles, en laissant de côté la diversité des biens et des maux, c'est-à-dire les domaines des tendances. L'on aboutit donc à une classification extrêmement formelle, de peu d'utilité descriptive. Pour saint Thomas, le désir est une passion, mais du point de vue phénoménologique, le désir de manger, le désir de savoir, le désir de se venger et le désir de faire souffrir une autre personne sont très différents. Cependant, un tel formalisme est voulu et conscient. *Le point de vue thomiste ne répond pas à l'objectif de décrire les différents thèmes ou contenus des phénomènes de l'âme, mais à l'objectif de distinguer la tâche que ces phénomènes posent à la raison*. L'Aquinat a pour but de distinguer entre les passions qui poussent et les passions qu'ils refrèment, parce que leurs façons respectives d'influencer la liberté sont très différentes. Pensons, par exemple, à l'incidence différente du désir intense et de la crainte sur le consentement matrimonial. Le consentement matrimonial donné sous l'impulsion de la crainte n'est pas parfaitement volontaire et peut facilement être canoniquement nul. Un fort désir de contracter mariage, en revanche, rend le consentement encore plus volontaire, à moins qu'il n'aille jusqu'à altérer l'usage de la raison.

Mais même en ce qui concerne les passions, il convient de souligner que, lorsqu'il étudie les vertus morales individuelles qui doivent les modérer, saint Thomas introduit des distinctions thématiques,

27. Cf. ST, I-II, q. 22-48.

en fonction des différents biens et maux, et distingue ainsi, par exemple, la vertu qui règle le désir de manger (tempérance) de la vertu qui règle le désir de connaître (*studiositas*) et de la vertu qui règle le désir de gagner l'estime d'autrui (humilité). Cela montre que l'étude des vertus éthiques prend en compte les domaines des différentes tendances, comme le fait la psychologie.

5.4 Les passions dans la vie morale

5.4.1 Le rôle des passions dans la vie morale

La présence des passions dans la vie humaine est un fait complètement normal, qui fait partie de la condition psychologique humaine, comme nous l'avons mentionné dans les pages précédentes. Les sentiments et les passions ont été présents dans la vie des saints ainsi que dans la vie de Christ²⁸. C'est plutôt l'absence de passions et de sentiments qui serait anormale ; cette absence est d'ailleurs l'une des caractéristiques des personnalités psychopathes.

L'idée que les passions sont en elles-mêmes un obstacle au volontaire de l'action humaine ne répond pas non plus à la réalité. Au contraire, *les passions d'intensité normale sont l'une des motivations les plus fréquentes des actions volontaires*²⁹. Les passions et les sentiments constituent la base qui, après avoir été travaillée et, le cas échéant, modérée par le moi, explique à la fois de nombreux projets d'action et le caractère psychologique et moral de la personne. Les passions ne doivent donc pas être considérées fondamentalement comme un ennemi à combattre ou à supprimer, mais comme une partie de son être à intégrer et à réguler en fonction des exigences du bien de la personne.

La sphère des tendances et des sentiments n'est donc pas en soi quelque chose qui résiste ou empêche la libre expression de la personne. Il nous semble plutôt que la structure affective est l'une des expressions les plus claires et parfois même les plus immédiates de la personnalité morale de l'homme. Sauf dans le cas des maladies mentales ou des troubles de la personnalité, chaque personne possède en définitive la structure affective qu'elle s'est progressivement donnée. Il est vrai que le tempérament inné et certains conditionnements éducatifs, culturels et sociaux ont parfois une influence considérable. Mais, en dernière analyse, la personne conserve toujours la capacité de prendre position à leur égard, et de contrôler – en s'y complaisant ou en les contrecarrant – leur entrée dans son propre caractère.

Ce qu'il faut surtout souligner, c'est le rôle des sentiments dans la formation de notre relation avec les autres et avec le monde. Les sentiments montrent que les autres et le monde ne nous sont pas indifférents. Au contraire, ils provoquent en nous des réactions intérieures qui nous permettent d'évaluer leur impact sur notre vie et sur nos tâches. La joie de retrouver une personne aimée, la peur face à une situation nouvelle, la honte à cause d'une erreur commise, répondent à la manière dont nous ressentons et vivons notre rencontre avec le monde et avec les autres. *Dans les sentiments, le monde est perçu sous l'angle de la valeur*, et donc les sentiments oscillent entre le positif et le négatif : plaisir-douleur, sympathie-antipathie, respect-moquerie, etc. En raison de leur tonalité positive ou négative, jamais neutre, *les sentiments sont appelés à jouer un rôle important dans la perception du bien et du mal au sens moral*.

Ce rôle important des sentiments est cependant une question très délicate, car ils sont ou peuvent être moralement ambigus. L'ambiguïté morale des sentiments répond :

- Au fait qu'ils dépendent également de la manière et du degré d'éducation de l'affectivité ;
- Au fait qu'ils se réfèrent à une tendance ou à diverses tendances, sans pouvoir exprimer dans leur contenu de valeur le rôle que la tendance ou les tendances concernées jouent dans le bien

28. Cf. Mt 26, 37-38 ; Lc 10, 21 et l'intéressante étude de Giuseppe TANZELLA-NITTI, « La psicologia umana di Gesù di Nazaret e il suo ruolo in una contemporanea teologia della credibilità », *Annales theologici*, vol. 27, n° 3 (2013), p. 267-292.

29. Cf. ST, I-II, q. 6, a. 7.

intégral de la personne. Les sentiments ne s'intègrent pas d'eux-mêmes : l'activité d'intégration, propre à la raison et à la volonté, est toujours nécessaire. Par exemple, il est juste d'avoir peur de la mort, mais parfois, il faudra quand même l'accepter en vue d'un bien supérieur (martyre). De même, il est raisonnable d'éprouver de la satisfaction en compagnie d'une personne charmante et sympathique, mais si une telle compagnie met en péril sa fidélité conjugale, il faut quand même l'éviter.

Si les tendances et les sentiments ont été correctement éduqués, la connaissance qu'ils fournissent sera vraie. Comme le dit Aristote : l'homme vertueux « juge toutes choses avec rectitude, et toutes lui apparaissent comme elles sont véritablement. C'est que, à chacune des dispositions de notre nature il y a des choses bonnes et agréables qui lui sont appropriées ; et sans doute, ce qui distingue principalement l'homme de bien, c'est qu'il perçoit en toutes choses la vérité qu'elles renferment, étant pour elles en quelque sorte une règle et une mesure »³⁰. En effet, la dimension cognitive des vertus éthiques – c'est-à-dire le fait qu'elles ne sont pas seulement nécessaires pour faire ce que nous savons être bon, mais qu'elles sont avant tout nécessaires pour savoir ce qu'il est bon de faire dans une situation concrète – trouve son fondement anthropologique dans le caractère d'anticipation inhérent au questionnement contenu dans la tendance et à l'évaluation contenue dans le sentiment. La vertu morale exploite la capacité d'anticipation et de pénétration d'une affectivité moralement ordonnée.

5.4.2 Les passions dans l'anthropologie chrétienne

L'enseignement moral chrétien considère les passions comme des composantes naturelles de la psyché humaine³¹. En offrant un portrait de l'homme tel qu'il est, l'Écriture Sainte met également en évidence l'élément émotionnel et passionnel. À première vue, il pourrait sembler que saint Paul considère les passions d'un point de vue éthique négatif : « Ceux qui appartiennent au Christ Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises »³². Cependant, cette impression n'est pas tout à fait exacte. L'Apôtre juge négativement les passions « avilissantes »³³ qui dominent ceux qui ne connaissent pas Dieu³⁴. En fait, dans le contexte de la Sainte-Écriture, les passions ne reçoivent pas une évaluation purement négative, puisqu'elles sont attribuées à Dieu lui-même³⁵ et à Jésus³⁶.

Pour la doctrine de l'Église, *les passions deviennent positives ou négatives du point de vue moral « que dans la mesure où elles relèvent effectivement de la raison et de la volonté. [...] Il appartient à la perfection du bien moral ou humain que les passions soient réglées par la raison (cf. ST, I-II, q. 24, a. 3) »*³⁷. Dans l'état de justice originelle, il y avait une parfaite harmonie entre les tendances sensibles et la volonté ; après le péché originel, cette harmonie a été altérée, la nature humaine étant détériorée par la concupiscence ou le désir de volupté qui vient du péché et incline au péché³⁸. La grâce n'a pas pleinement restauré l'harmonie perdue, de sorte que l'homme déchu, bien que racheté, ne possède pas une maîtrise totale de ses mouvements sensibles, même si – avec la grâce – il est capable de

30. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, op. cit., III, 4 : 1113 a 28-32. Sur cette question importante, voir Marco D'AVENIA, *L'aporia del bene apparente: le dimensioni cognitive delle virtù morali in Aristotele*, Scienze filosofiche, n° 61, Vita e pensiero, Milano, 1998.

31. Cf. CEC, n° 1764.

32. Ga 5, 24.

33. Rm 1, 26.

34. Cf. 1 Th 4, 5.

35. Cf. Dt 28, 63 ; Is 30, 27.30 ; Am 5, 21.

36. Cf. Mt 21, 12-13 ; Lc 22, 44 ; Jn 11, 33-35.

37. CEC, n° 1767.

38. Cf. CONCILE DE TRENTE, *De peccato originali*, op. cit., can. 5 : DS, n° 1515.

dominer les désordres graves³⁹.

La doctrine chrétienne ne partage pas l'idée de certains courants de pensée – par exemple, celui des stoïciens et de Kant – pour lesquels les passions sont enveloppées d'une aura de suspicion, car elles corrompraient le jugement de l'intelligence et seraient incompatibles avec une authentique pureté morale : cela n'est vrai que pour les passions désordonnées. Les passions ordonnées, au contraire, contribuent au bon comportement moral. *Ce qui est le plus conforme à la nature humaine, c'est d'ordonner tous les mouvements passionnels de telle sorte que l'homme tout entier s'engage dans la réalisation du bien* : « La perfection du bien moral requiert que l'homme ne soit pas mû au bien par sa volonté seulement, mais aussi par son appétit sensible, selon cette parole du Psaume (Ps 84, 3) – "Mon cœur et ma chair ont exulté dans le Dieu vivant", le "cœur" étant ici l'appétit intellectuel, et la "chair" l'appétit sensible »⁴⁰.

L'impulsion vers le bien peut naître de la sphère des tendances : les passions ne peuvent pas seulement aveugler l'intelligence, mais elles peuvent aussi l'aiguiser pour montrer la meilleure façon de plaire à l'être aimé. Dans cette perspective, la vie chrétienne ne peut pas être seulement conceptuelle et volontariste, elle doit aussi tenir compte des sentiments humains, sinon elle ne serait pas suffisamment enracinée dans la personne et pourrait facilement s'effondrer (ce qui ne signifie pas, bien sûr, une religion « purement sentimentale »). Tout cela n'enlève rien au fait que, dans l'économie actuelle du salut, les passions aient souvent une influence morale négative, non pas à cause des passions elles-mêmes, mais à cause d'un désordre volontaire préalable : « Le péché [...] produisit en moi toute espèce de convoitise »⁴¹. *Le désordre introduit par le péché fait que chaque appétit cherche son objet indépendamment de l'ordre rationnel*, de sorte qu'au lieu de faciliter l'intention droite de la volonté, les passions peuvent la rendre difficile, à cause de leur agir non intégré. Cette insubordination est évidente par l'expérience, mais son origine due au péché originel n'est clairement connue qu'avec l'aide de la foi.

Les péchés personnels aggravent ce désordre, en particulier dans le domaine où les péchés sont plus fréquents ou intenses chez une personne, par exemple la tendance à se mettre en colère chez une personne qui ne lutte pas pour garder son calme ou qui le fait faiblement, etc. Le péché obscurcit l'intelligence et augmente le désordre des passions qui, à son tour, pousse plus fortement au péché : chacun « est éprouvé par sa propre convoitise qui l'attire et le leurre. Puis la convoitise, ayant conçu, donne naissance au péché »⁴². Chez l'homme pécheur, le désordre affectif est prépondérant et plus difficile à contrer : « Car la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair ; il y a entre eux antagonisme, si bien que vous ne faites pas ce que vous voudriez »⁴³. Les Pères de l'Église comparent les passions – bonnes et mauvaises – aux arbres qui poussent dans le champ de l'âme. L'on peut facilement les déraciner quand ils n'ont pas encore beaucoup grandi, ce qui est très difficile à faire quand on les laisse grandir : « Ainsi en est-il des passions [...]. Tant qu'elles sont petites, nous pouvons les retrancher facilement, si nous le voulons. Mais si nous les négligeons parce qu'elles sont petites, elles se durcissent, et plus elles se durcissent, plus elles exigent de peine. Si elles ont jeté de profondes racines en nous, nous ne parviendrons plus, même avec effort, à nous en défaire »⁴⁴.

Nous pouvons dire en résumé que, pour la doctrine chrétienne également, les sentiments et les passions sont une partie très importante de la personne humaine, une expression de son être et de sa catégorie morale et, en même temps, l'un des lieux où se déroule le combat entre, d'une part, la

39. Cf. *Gaudium et spes*, n° 17.

40. *ST*, I-II, q. 24, a. 3.

41. *Rm* 7, 8.

42. *Jc* 1, 14-15.

43. *Ga* 5, 17. Cf. *Dominum et vivificantem*, n° 55.

44. DOROTHÉE DE GAZA, *Œuvres spirituelles*, trad. par Lucien REGNAULT et Jacques de PRÉVILLE, Sources chrétiennes, n° 92, Cerf, Paris, 1963, XI, 115, p. 361.

bonne volonté et la grâce et, d'autre part, le péché. Le point décisif est l'éducation et la formation morale de l'affectivité.

5.4.3 L'éducation morale de l'affectivité

S'il est vrai que les sentiments et les passions ne sont des actes moraux (bons ou péccamineux) que dans la mesure où ils sont délibérément provoqués ou consentis par la personne, il n'en reste pas moins que les sentiments et les passions, en eux-mêmes, ne sont pas des réalités neutres du point de vue de la valeur. Nous savons que les sentiments et les passions se modulent entre un pôle positif et un pôle négatif (plaisir-douleur, sympathie-antipathie, respect-moquerie, etc.), et jouent donc un rôle important dans la perception pratique du bien et du mal. Les sentiments et les passions, considérés en eux-mêmes, contiennent une première évaluation, esquissent une prise de position et suggèrent un choix d'action possible. Dans cette perspective, *leur valeur dépend de la vérité ou de la fausseté de l'évaluation qu'ils contiennent, de la justesse ou de l'inexactitude de la prise de position qu'ils esquissent et de la moralité de l'action qu'ils suggèrent ou à laquelle ils incitent*⁴⁵. Leur qualité dépend donc de leur contenu et de leur intensité. Il est positif de se réjouir ou de se sentir spontanément attiré par ce qui est vraiment bon, et il est négatif de se réjouir ou de se sentir spontanément attiré par ce qui est mauvais. En effet, les sentiments positifs sont d'une grande aide dans la vie morale, tandis que les sentiments négatifs sont un obstacle considérable, certes pas insurmontable, mais important à long terme. Cependant, même les sentiments bons peuvent être d'une intensité exagérée.

La tâche de l'éducation morale de l'affectivité est de surmonter l'ambiguïté morale des phénomènes affectifs, dont nous avons déjà parlé, en y introduisant un ordre habituel (les vertus morales), de sorte que non seulement ils ne soient plus un obstacle, mais que leur rapidité et leur immédiateté puissent être mises à profit en vue du bien. Le sentiment ordonné permet de juger et d'agir avec rapidité, facilité et pénétration, suivant une intuition profonde du bien.

*L'éducation morale des sentiments impose à la personne une triple tâche : interpréter, évaluer et diriger ou corriger les phénomènes affectifs*⁴⁶. Interpréter signifie comprendre le sens de ce que l'on ressent. Parfois, c'est une tâche très facile : si, par exemple, à cause d'un mal de dents, l'on dort peu et mal pendant quelques jours, il n'est pas difficile de comprendre quelle est la cause d'un sentiment de fatigue ou d'apathie qui fait apparaître toute tâche comme extrêmement difficile ou pénible. Mais parfois, cela peut être extrêmement difficile : une personne pour laquelle tout semble apparemment aller pour le mieux peut éprouver un profond sentiment d'insatisfaction, d'amertume ou de vide intérieur qu'elle ne parvient pas à expliquer. Et si l'on ne comprend pas ce qui se passe, l'on ne peut pas y remédier efficacement.

Les phénomènes déjà interprétés doivent ensuite être évalués. Le bien ou le mal qui nous concerne affectivement doit être mis en relation avec le bien global de la vie chrétienne, selon la vocation et les circonstances de chacun. Pensons, par exemple, à une personne qui a décidé d'être médecin. Au début de son activité professionnelle, elle peut spontanément ressentir de la peur face à des patients atteints de maladies infectieuses, ou se sentir terriblement accablée de voir mourir fréquemment des malades avec lesquels elle avait une relation professionnelle qui, en outre, comportait une forte dimension émotionnelle. Cela se produit souvent dans les services d'oncologie. Ces sentiments mettent en lumière une difficulté évidente, que la personne doit pouvoir évaluer. Si elle est décidée à poursuivre

45. « Les grands sentiments ne décident ni de la moralité, ni de la sainteté des personnes ; ils sont le réservoir inépuisable des images et des affections où s'exprime la vie morale. Les passions sont moralement bonnes quand elles contribuent à une action bonne, et mauvaises dans le cas contraire. La volonté droite ordonne au bien et à la béatitude les mouvements sensibles qu'elle assume ; la volonté mauvaise succombe aux passions désordonnées et les exacerbe. Les émotions et sentiments peuvent être assumés dans les *vertus*, ou pervertis dans les *vices* » (CEC, n° 1768).

46. Cf. sur ce point Antonio MALO, *Antropologia dell'affettività*, Studi di filosofia, n° 16, Armando, Roma, 1999, p. 216-230.

l'activité médicale à laquelle elle se sent appelée, elle comprendra qu'elle doit apprendre à vivre avec ces sentiments, sans être abattue, tout en essayant de donner un sens à sa propre souffrance et à celle des autres, à la mort et à son activité auprès des mourants, de sorte que son travail devienne un élément qui contribue positivement à sa maturité humaine et chrétienne. Si, au contraire, la difficulté semble insurmontable, elle devra peut-être songer à changer d'activité. L'évaluation de l'affectivité est une fonction normative importante de la raison pratique.

L'évaluation de l'affectivité est suivie d'une orientation. Orienter ou diriger, c'est, selon les cas, soit accepter les sentiments, avec l'évaluation spontanée qu'ils contiennent et la ligne de conduite qu'ils suggèrent, soit les modifier ou les rejeter. Ainsi, par exemple, l'on rejettera ou l'on modifiera un sentiment négatif qui n'a aucun fondement objectif, mais qui pousse plutôt à l'injustice envers un collègue et dont la personne comprend qu'il procède uniquement de la jalousie vis-à-vis d'une personne professionnellement meilleure. Parfois, il sera du devoir de l'intelligence pratique de susciter ou d'essayer de susciter des sentiments (les passions conséquentes, dont il sera question ci-dessous).

5.4.4 L'influence des sentiments et des passions sur la volonté

Comme nous l'avons vu dans le schéma général du comportement, les sentiments et les passions précèdent l'action volontaire. Il est normal que *les passions s'éveillent indépendamment de la volonté*. Dans certains cas, elles peuvent provoquer un acte extérieur absolument involontaire qui, par conséquent, reste dépourvu de valeur morale ; en ce sens, l'on peut dire que la moralité ne réside pas dans le fait de « sentir », mais de « consentir » à une impulsion passionnelle déterminée. Cependant, la volonté est normalement capable d'exercer un contrôle ou une domination « politique » sur les passions⁴⁷. Ce contrôle est qualifié de politique parce qu'il ne s'agit pas d'une maîtrise complète : il y a toujours une tendance de la sensibilité vers son objet, que la volonté peut gouverner, soit en veillant à ce que l'appétit n'entre pas en contact avec l'objet qui pourrait déclencher une passion négative, soit en ramenant une passion vers le bien de l'homme. Ainsi, *normalement, l'influence des passions sur l'agir dépend du consentement de la volonté*. En outre, la grâce de Dieu, en fortifiant profondément la volonté elle-même, la rend de plus en plus apte à être le centre unificateur de la personne, et en accroît la domination sur la sensibilité. C'est ce qui permet aux saints d'atteindre un équilibre remarquable dans leurs impulsions passionnelles⁴⁸.

Les affects, qui sont ressentis avant que la volonté ne prenne une décision à leur égard, sont appelés passions antécédentes. Parfois, elles apparaissent spontanément sans être ressenties au préalable, de sorte qu'elles sont encore moins approuvées par la volonté (*motus primo primi*) ; en outre, lorsqu'elles sont ressenties, elles peuvent même précéder la décision libre (*motus secundo primi*). Enfin, un mouvement passionnel peut persister même s'il est rejeté par la volonté, auquel cas il continue à être une passion antécédente. *Les passions antécédentes peuvent influencer la volonté de deux manières :*

1. En conditionnant le jugement pratique de la raison de manière à présenter comme convenable, ici et maintenant, ce que la passion désire ; lorsque la passion est désordonnée, elle peut présenter comme bien convenable un « bien apparent », même contraire à une vertu que l'on

47. Cf. ARISTOTE, *La Politique*, trad. par Jules TRICOT, nouvelle trad. avec intro., notes et index, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, Paris, 1970, I, 5 : 1254 b 6.

48. « Qu'elle devint suave soudain pour moi la privation des suaves bagatelles ! Les voir partir de moi avait été ma crainte, maintenant les faire partir était une joie. Tu les jetais dehors en effet, loin de moi, toi, véritable et souveraine suavité tu les jetais dehors et tu entraais prenant leur place, plus doux que toute volupté, mais non *pour la chair et le sang* ; plus clair que toute lumière, mais plus intérieur que tout secret plus élevé que tout honneur, mais non pour ceux qui s'élèvent en soi. Déjà mon âme était libre des soucis qui la rongeaient : l'ambition, et la cupidité, et le désir de se rouler dans les passions et d'en gratter la gale. Et je babillais avec toi, ma clarté, ma richesse, mon salut, avec toi, le Seigneur mon Dieu » (AUGUSTIN, *Les Confessions : Livres VIII-XIII*, trad. par Eugène TRÉHOREL et André BOUSSOU, 2^e éd., Œuvres de saint Augustin – Bibliothèque Augustinienne, n° 14, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1996, IX, I, 1, p. 71 & 73).

possède ; en d'autres termes, la passion peut influencer le jugement en l'amenant à juger une action humaine concrète dans un sens contraire à ce que l'on pense de manière habituelle et générale⁴⁹ ; lorsque la passion est ordonnée, elle renforce le jugement pratique pour rechercher le bien réel ;

2. Une seconde manière par laquelle les passions antécédentes influencent la volonté est l'affaiblissement : l'énergie intérieure d'une personne n'est pas illimitée et lorsqu'une passion est très forte, elle accapare la capacité d'attention et les énergies permettant d'agir, laissant peu de place à un contrôle de la volonté⁵⁰. Le problème ne se pose pas vraiment lorsque la passion et la volonté vont dans la même direction. Mais lorsqu'elles vont dans une direction opposée ou, du moins, divergente, une passion vigoureuse peut prendre le dessus.

Outre les passions antécédentes, qui revêtent une grande importance en morale, il existe également des *passions conséquentes*, dont le mouvement dérive de la volonté, soit parce qu'elles sont provoquées par une résolution volontaire, soit parce qu'une fois générées spontanément, elles sont ensuite librement approuvées. Enfin, la passion peut être le reflet d'un fort engagement volontaire : c'est la *passion concomitante*. Elle n'est pas recherchée en soi, mais elle apparaît en même temps que l'acte volontaire ; si elle est acceptée librement, elle devient une passion conséquente.

Dans le prochain chapitre, nous étudierons dans quelle mesure les passions peuvent modifier l'imputabilité morale de l'action volontaire.

49. « Par passion, il se peut qu'une chose soit jugée bonne sur le moment. Comme pour celui qui craint la submersion, à cause de la passion de la crainte, il semble bon sur le moment, que les marchandises soient jetées à la mer ; et à celui qui est en désir, que l'on fornique. À l'opposé, le jugement par lequel on juge une chose bonne en elle-même et de manière absolue provient de l'inclination d'un habitus » (*In decem libros Ethicorum*, livre III, leçon 13, n° 520).

50. Cf. *ST*, I-II, q. 77, a. 1.

Chapitre 6

Nature, structure et évaluation de l'acte moral

6.1 Concept d'acte moral

En suivant le plan esquissé dans le premier paragraphe du chapitre 4, nous abordons maintenant l'étude des actes libres. Ils expriment directement la liberté de la personne humaine et sa réponse, positive ou négative, à l'appel divin à être saint dans le Christ Jésus¹. *Les actes libres sont le sujet immédiat de la moralité et de l'immoralité ou, plus précisément, le sujet de la moralité et de l'immoralité est la personne dans la mesure où elle agit librement.* La moralité (par opposition à l'amoralité au sens générique) et la liberté ont la même extension : tous les actes libres, et seulement ceux-ci, sont moraux. La raison de cette extension identique est simple : tout ce qui, dans l'homme, n'est pas régi sous une forme nécessaire par l'instinct ou par une sorte de nécessité causale, doit être conçu par la raison pratique et choisi par la liberté, et c'est précisément cela être moral.

L'être moral ou immoral est une qualité spécifique et, au sens strict, exclusive de la volonté personnelle et de ses actes. Les actes des autres facultés humaines (pensées, souvenirs, actes de nutrition ou de génération, activités économiques, etc.), ainsi que les impulsions instinctives, les passions et les sentiments, ne sont moraux ou immoraux que dans la mesure où ils sont dominés ou librement consentis. La théologie morale appelle *actes humains* tant les actes de la volonté libre que les actes des autres facultés qui sont dominés ou librement consentis, parce qu'il est propre à la personne humaine d'avoir la liberté de réaliser ou de ne pas réaliser ses actes, de les réaliser d'une manière ou d'une autre, en déterminant délibérément leur intentionnalité. Les actes humains sont les actes dont l'homme est maître.

Par ces caractéristiques, les actes humains se distinguent non seulement des tendances et des sentiments, dont l'intentionnalité est déterminée par l'arrière-plan endothymique, mais aussi des actes humains. Les actes de l'homme sont, par exemple, des processus physiologiques qui se déroulent sans l'intervention de la volonté (digestion), ou des actions qui sont de simples réflexes, c'est-à-dire des réponses motrices involontaires à un stimulus qui provient d'un organe sensoriel périphérique et non d'une décision personnelle (éloigner le bras d'un objet chaud qui brûle soudainement la peau). Dans tous les cas, il s'agit de processus ou d'actions qui se déroulent *dans l'homme*, et non d'actions effectuées *par l'homme*.

Tout cela peut se résumer en disant que *ce qui distingue l'acte humain – et donc l'acte moral – c'est le fait qu'il s'agit d'un acte volontaire*. Il est donc nécessaire de définir ce qu'est un acte volontaire et

1. Cf. Ep 1, 4-5.

quelles sont ses caractéristiques².

6.1.1 Définition d'un acte volontaire

L'acte volontaire peut être défini comme l'acte qui procède d'un principe intrinsèque et s'accompagne d'une connaissance formelle de la fin³. Expliquons maintenant les différents éléments de cette définition :

1. L'acte volontaire « procède d'un principe intrinsèque », d'une faculté opérative du sujet qui agit, telle que la volonté. Les actes volontaires naissent de l'intérieur de l'homme, ce qui les distingue des actions forcées ou violentes, imposées par une cause extérieure contre la volonté ou le désir du sujet.
2. La « connaissance formelle de la fin » signifie que le sujet connaît « ce en vue de quoi » il accomplit l'acte, et qu'il le connaît expressément comme l'objet de son action, en évaluant son opportunité, de telle sorte que la connaissance raisonnée de l'objet est l'origine et la cause de l'acte. Sans connaissance formelle de la fin, ou dans la mesure où cette connaissance n'existe pas, il n'y a pas d'acte volontaire. Si, par exemple, quelqu'un, à mon insu, a placé un chèque de 500 euros parmi mes vieux papiers, lorsque je déchire les papiers et les jette à la poubelle, j'accomplis volontairement l'action de « déchirer et jeter les vieux papiers à la poubelle » (parce que c'est ce que je sais que je suis en train de faire), mais je ne fais pas volontairement l'action de « déchirer et jeter à la poubelle un chèque de 500 euros », même s'il est vrai que ce sont mes mains qui ont déchiré le chèque, et qu'elles l'ont fait sans violence de la part d'autrui. Sans la connaissance formelle de ce que l'on fait, il ne peut y avoir d'acte volontaire.
3. Enfin, le terme « fin » exprime de manière générique l'objet propre des actes de la volonté. Il existe un sens restreint du terme *fin*, que nous étudierons dans la deuxième section de ce chapitre (*finis operantis*, intention ou intentionnalité de second niveau). Ici, nous abordons la fin dans son sens le plus large et le plus générique, selon lequel la *fin* signifie ce qui est voulu, c'est-à-dire

2. Sur la théorie de l'action, outre les études qui seront citées tout au long de ce chapitre, voir : ABBÀ, *Le virtù per la felicità*, op. cit., chap. I-II ; Gertrude Elizabeth Margaret ANSCOMBE, *Intention*, 2^e éd., Harvard University Press, Cambridge (MA) – London, 2000 ; BELLOCQ MONTANO, *Desiderare e agire*, op. cit., chap. III ; Stephen Louis BROCK, *Action and Conduct: Thomas Aquinas and the Theory of Action*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1998 (traduction italienne : Stephen Louis BROCK, *Azione e condotta: Tommaso d'Aquino e la teoria dell'azione*, Edusc, Roma, 2002 ; traduction espagnole : Stephen Louis BROCK, *Acción y conducta: Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, trad. par David CHINER, Curso de filosofía tomista, Herder, Barcelona, 2000) ; Alfredo CRUZ PRADOS, *Deseo y verificación: la estructura fundamental de la ética*, 2^e éd., Colección filosófica, n° 248, Eunsa, Pamplona, 2021, chap. IV ; Joseph de FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, Analecta Gregoriana, n° 126, Presses de l'Université Grégorienne, Rome, 1962 (traduction italienne : Joseph de FINANCE, *Saggio sull'agire umano*, trad. par Anna Maria ERCOLE et Anselmo BUSSONI, Teologia e filosofia, n° 21, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1992) ; Aristide FUMAGALLI, *Azione e tempo: il dinamismo dell'agire morale alla luce di Tommaso d'Aquino*, Questioni di etica teologica, Cittadella, Assisi, 2002 ; André LÉONARD, *Le fondement de la morale: essai d'éthique philosophique générale*, Recherches morales – Synthèses, n° 15, Cerf, Paris, 1991, chap. I (traduction italienne : André LÉONARD, *Il fondamento della morale: saggio di etica filosofica*, Universo filosofia, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1994 ; traduction espagnole : André LÉONARD, *El fundamento de la moral: ensayo de ética filosófica general*, BAC, Madrid, 1997) ; Thomas NISTERS, *Akzidentien der Praxis: Thomas von Aquins Lehre von den Umständen menschlichen Handelns*, Symposium, Alber, Freiburg im Breisgau, 1992 ; RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, op. cit., chap. III ; Paul RICŒUR, *La sémantique de l'action*, sous la dir. de Dorian TIFFENEAU, Phénoménologie et herméneutique, Éditions du CNRS, Paris, 1977 (traduction italienne : Paul RICŒUR, *La semantica dell'azione: discorso e azione*, sous la dir. d'Antonio PIERETTI, Di fronte e attraverso, n° 156, Jaca book, Milano, 1986) ; Daniel WESTBERG, *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford Theological Monographs, Clarendon Press, Oxford, 1994 ; Janko ZAGAR, *Acting on Principles: A Thomistic Perspective in Making Moral Decisions*, University Press of America, Lanham (MD) – New York – London, 1984.

3. Cf. *ST*, I-II, q. 6, a. 1, c. « Duo igitur sunt necessaria ad constituendam rationem voluntarii, nempe quot sit a principio intrinseco, et cum aliqua cognitione finis » (Alphonse Marie de LIGUORI, *Opere : Theologiae Moralis*, vol. 6, Giacinto Marietti, Turin, 1880, lib. V, *praemb.*, 1, 7, p. 6).

l'objet ou le terme de l'acte de la volonté. Une fois cet objet atteint, la volonté a complètement accompli son acte et l'acte se termine donc. La nature de la volonté (*voluntas ut natura*) étant d'être une inclination vers le bien appréhendé par l'intelligence, la fin de l'acte volontaire est toujours un bien véritable ou au moins un bien apparent (quelque chose qui est perçu comme un bien) qui peut être atteint, utilisé, réalisé par l'agir (pour cette raison, il est appelé « *bien pratique* »).

Lorsque l'on parle de la fin (c'est-à-dire de l'objet) d'un acte de volonté, il est trompeur de penser immédiatement à une chose (montre, stylo, vêtement, etc.). De même que les biens voulus par la volonté peuvent normalement être réalisés, utilisés, atteints, etc. par des actes commandés (impérés) par la volonté, *la fin de l'acte de volonté est normalement une action impérée* : la volonté choisit l'action « acheter un stylo » ou l'action « donner un stylo », et donc les actions « acheter un stylo » ou « donner un stylo » sont la fin de l'acte de volonté, elles sont *ce qui est voulu*.

Il s'agit d'être cohérent avec ce qui a été dit précédemment : l'action humaine est une action morale dans la mesure où elle est une action *volontaire*. Par conséquent, lorsque nous nous interrogeons sur l'objet d'un acte, nous devons penser à l'objet de la volonté, et non à l'objet touché par les mains, même si l'usage du langage ordinaire tend à obscurcir l'acte de la volonté. Si l'on dit, par exemple, « Jean a acheté un livre », quel est l'objet de l'acte de Jean ? L'on a tendance à répondre : « le livre ». Au contraire, si l'on dit : « Jean a volé un livre », quel est l'objet de l'acte ? L'on aurait tendance à répondre : « le livre ». Mais l'on se rend immédiatement compte que les deux actes, si différents moralement, ne peuvent pas avoir le même objet (c'est-à-dire le même bien pratique). Si, par contre, l'on dit : « Jean a voulu acheter un livre », l'on se rend compte que l'objet de la volonté n'est pas le livre, mais « acheter un livre ». L'on comprend donc aisément que *ce qui est voulu* est différent : l'acte de vouloir acheter un livre et l'acte de vouloir voler un livre ont un objet différent et une qualification morale différente.

6.1.2 La tendance de la volonté vers la fin : le volontaire

Il découle de la définition de l'acte volontaire expliquée dans la sous-section précédente que *l'élément constitutif essentiel de l'acte volontaire est la tendance consciente et délibérée de la volonté personnelle vers la fin*, tendance que nous appellerons dorénavant *volontaire*. Le volontaire est donc le « tendre vers », le « viser à » incarné dans chaque acte de la volonté. Le *volontaire* est l'intentionnalité constitutive de l'acte volontaire.

Toute la théorie de l'action morale présuppose une compréhension adéquate du volontaire. Non seulement parce que sans volontaire il n'y a pas d'action volontaire, mais aussi parce que *la modalité concrète que prend la volonté dans chaque action individuelle fait de cette action un type d'action déterminé* (cadeau, vol, prêt, etc.). D'une manière générale, il est vrai que toute action est spécifiée par son objet, c'est-à-dire par le principe spécifique de mise en acte de la faculté opérative humaine impliquée dans chaque cas⁴ : l'ouïe est mise en acte par le son, l'odorat par l'odeur, et face à à l'odeur et au son, l'odorat et l'ouïe n'ont pas d'autre action possible que de sentir et d'entendre. Une personne, en revanche, peut se situer de manière très différente devant la même réalité (l'approuver ou la désapprouver, l'aimer ou la détester, l'acheter ou la voler), raison pour laquelle cette réalité, en tant qu'objet ou bien visé par la volonté, ne peut être définie indépendamment de la manière dont la personne la vise. Autrement dit, l'objet ne peut être défini indépendamment du volontaire de la personne qui s'oriente vers lui. C'est pourquoi nous avons déjà dit – et nous le répétons, car c'est important – que *la fin ou le bien en tant qu'objet de la volonté n'est pas à proprement parler une chose* –

4. Cf. Servais-Théodore PINCKAERS, *Le renouveau de la morale : études pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente*, 2^e éd., Cahiers de l'actualité religieuse, n° 19, Téqui, Paris, 1978, p. 114-143.

un livre, par exemple –, mais une action qui utilise ou traite cette chose d'une certaine manière : le livre est un bien pratique (une fin de la volonté) dans la mesure où il est l'objet d'un achat ou d'un vol, ou dans la mesure où c'est un objet que l'on donne à quelqu'un comme une manifestation d'amitié, etc. Le bien ou la fin de la volonté est donc d'acheter un livre, de voler un livre, de donner un livre en cadeau, etc.

Ce serait une grave erreur de concevoir ou de décrire l'action morale de l'extérieur comme un simple événement physique, sans tenir compte de la finalité intérieure (volontaire) dont elle procède et par laquelle elle est informée. L'action morale n'est pas un simple événement extérieur suivi de certains effets. L'événement et les effets ne sont que la composante physique de l'action, le corps de l'action, mais l'action volontaire est aussi constituée, en un sens formel, par le volontaire concret, qui en est comme son âme (il l'informe). Ainsi, par exemple, si le malade Pierre meurt de manière imprévisible alors qu'il subit une opération chirurgicale correctement réalisée, nous avons l'action « opération chirurgicale » et le fait « mort de Pierre », mais l'action volontaire « tuer Pierre » n'a pas lieu, parce qu'à aucun moment et sous aucun aspect le chirurgien n'a considéré la mort de Pierre comme un bien (une fin) à poursuivre ni ne l'a provoquée intentionnellement par son action.

6.1.3 Caractéristiques du volontaire

Nous pouvons maintenant mettre en évidence les caractéristiques du volontaire de manière plus explicite.

Le volontaire est une orientation délibérée et consciente vers l'objet ; il ne suffit pas que la personne « ait conscience » de ce qu'elle fait : l'on peut avoir conscience de quelque chose qui n'est ni organisé ni régulé par soi (comme dans le cas des battements du cœur). *L'acte volontaire est un acte délibéré et conscient, parce qu'il inclut dans sa structure intime un jugement intellectuel qui conçoit et évalue comme étant bon, soit l'action, soit ce qui est atteint ou réalisé à travers elle.* La connaissance rationnelle est présupposée par le volontaire et est comme plongée en elle (*nihil volitum nisi praecognitum*) : vouloir signifie « tendre en décidant »⁵. Il en est ainsi parce que la volonté est un appétit rationnel, qui ne peut choisir une action que dans la mesure où elle est présentée par la raison avec un sens intelligible. Les actions choisies sont toujours voulues dans le cadre d'une description rationnelle, c'est-à-dire dans le cadre d'une description telle que le choix d'une action par une personne puisse avoir un sens⁶.

Saint Thomas explique que l'objet des actions morales sont des formes conçues et constituées par la raison⁷. Il entend par là que l'objet visé par la volonté ne s'identifie pas à l'action choisie ou à l'objet réalisé considérés simplement dans leur facticité physique, ou considérés uniquement comme des actes d'une faculté physique (nutrition, faculté générative, etc.), car l'action morale est l'acte d'un agent rationnel, qui saisit aussi avec son intelligence des aspects intelligibles, lesquels expliquent pourquoi la personne se tourne vers l'objet d'une certaine manière et pas d'une autre. Ainsi, par exemple, la même action consistant à « fermer les yeux » sur les erreurs commises par un étudiant dans l'exposé d'un thème peut être considérée à juste titre par le professeur, selon les circonstances, soit comme un acte de compréhension face à une erreur occasionnelle d'un bon étudiant, soit comme un acte de condescendance indue. Une mise en œuvre physiologiquement identique de la faculté de génération peut être dans un cas un adultère et dans l'autre un acte légitime d'amour conjugal. La différence entre le premier et le second est pertinente pour la personne qui choisit les actions, mais pas pour la considération purement naturaliste (médico-physiologique) d'un tel acte.

5. WOJTYŁA, *Personne et acte*, op. cit., p. 169.

6. Cet aspect est mis en évidence et étudié en profondeur par ANSCOMBE, *Intention*, op. cit.

7. « *Species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae* » (ST, I-II, q. 18, a. 10, c.).

Le volontaire est actif, en ce sens que la manière de se tourner vers la fin a été choisie ou décidée par la personne. Il ne s'agit pas d'un mouvement de pure réaction, comme le sont les *passions* de la sensibilité. Les actes de la volonté ne sont pas des passions, mais des actes ou des actions, car la relation entre le sujet volontaire et son objet est décidée et fixée par le sujet lui-même.

Enfin, *le volontaire implique une prise de position de la personne qui agit*. L'action volontaire, en plus de viser un objet au sens indiqué jusqu'ici, implique le sujet personnel, le modifiant et le qualifiant. Il n'est pas possible, par exemple, de voler sans se faire voleur, alors que l'on peut connaître le vol ou le meurtre sans être coupable de ces fautes morales. Le volontaire implique une identification personnelle avec l'action voulue (une évaluation et une position positives avec l'amour ou négatives avec la haine et le rejet⁸), qui n'est pas donnée par la connaissance (personne ne devient voleur simplement parce qu'il sait qu'il y a eu un vol). Le volontaire est l'expression immédiate de la personne. La personne reste impliquée en tant que personne dans tout acte de volonté⁹, et donc *toute détermination de la volonté vers un objet est toujours aussi une autodétermination*, c'est-à-dire un acte par lequel la personne s'autodétermine. Il appartient à l'essence même de la volonté que le moi personnel revendique pour lui-même ce qui est voulu, l'approuve ou le rejette, alors qu'il ne lie pas à lui-même ce qui est l'objet d'une simple connaissance. Le volontaire n'est jamais neutre, et si il est décrit comme neutre, on peut être sûr que l'on passe à côté de son essence la plus profonde¹⁰.

6.1.4 Actes volontaires élicites et actes volontaires impérés

L'on appelle élicites les actes volontaires exercés directement par la volonté (« consentir », « choisir », « avoir l'intention de... »). La personne, en tant que centre spirituel, prend position face à un objet (elle aime, déteste, approuve, désapprouve, choisit, décide, etc.). Les actes élicites peuvent aussi se référer à des objets qui ne sont pas en notre pouvoir. Ainsi, par exemple, l'on peut aimer ou détester les qualités d'une autre personne, on peut souhaiter qu'elle réussisse dans ses activités ou qu'elle échoue, même si la personne qu'on aime ou qu'on déteste ne peut rien faire pour favoriser ou entraver ces qualités, ces réussites ou ces échecs. Mais en général, les actes élicites conçoivent ou choisissent des actions réalisables et réalisées (l'on décide de... partir en vacances dans quinze jours, ou d'acheter un vêtement, etc.), et appliquent les facultés opératives (les mains pour ramasser quelque chose, les jambes pour courir, etc.) à la réalisation de ce que l'on a décidé de faire.

La réalisation des actes élicites est ce que l'on appelle *les actes volontaires impérés, c'est-à-dire des actes accomplis immédiatement par une faculté autre que la volonté (l'intelligence, les bras, les yeux) sous l'influence et le mouvement de la volonté* : ainsi lire un livre, frapper sur une table, faire attention sont des actions volontaires impérées. Ces actes et d'autres actes impérés sont conçus, choisis et accomplis librement par la personne, et ce sont donc des actes volontaires au sens strict. La conception et le choix intérieurs de ces actes constituent leur « âme », ce qui les informe, les anime et leur donne un sens. L'action impérée, dans sa réalisation psychologique ou physique, est comme le « corps » de l'action.

La description morale des actions doit donc s'efforcer de saisir, dans la mesure du possible, ce qui anime l'acte impéré, c'est-à-dire l'acte élicite qui se caractérise essentiellement par un volontaire concret : le fait de vouloir quelque chose. Une action ainsi décrite : « les muscles du bras droit du motocycliste Pierre se contractent » n'est toujours pas une action volontaire, et ne peut être évaluée moralement : c'est un « corps » sans « âme », moralement inintelligible. Ainsi décrite, personne ne

8. Cela n'enlève rien au fait qu'il existe des actes volontaires accomplis avec une certaine répugnance, comme la prise d'un médicament au goût désagréable : le but recherché, auquel l'agent s'identifie, est la santé, pas le goût.

9. Cf. WOJTYŁA, *Personne et acte*, op. cit., chap. III ; Leonardo POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 2, Colección filosófica, n° 45, Eunsa, Pamplona, 1984, p. 229.

10. Cf. *Veritatis splendor*, n° 78.

pourrait la choisir. Si cette action est décrite d'une autre manière, par exemple : « le motocycliste Pierre indique qu'il tourne à droite en levant le bras », ou « Pierre insulte Jean d'un geste du bras droit », alors le choix des actions faites par Pierre a une signification humaine et est susceptible d'être évalué moralement. Le volontaire ne peut être écarté de la description de l'action, car *le volontaire est le niveau de base de l'intentionnalité constitutive d'une action volontaire impérée*. En raison du volontaire, un type d'action, qui peut parfois être presque identique pour l'observateur extérieur, se distingue d'un autre. Outre cette première intentionnalité constitutive, il peut y avoir d'autres intentions, non constitutives de l'action, mais moralement pertinentes, comme nous l'expliquerons dans ce chapitre. Bien entendu, si une description de l'action qui présente un « corps » sans « âme » est à éviter, une description qui présente une « âme » sans « corps » est également à éviter. L'action impérée est un tout unifié.

Saint Thomas, et de nombreux autres théologiens avec lui, appelle les actes élicites de la volonté des actes *intérieurs*, et les actes impérés des *actes extérieurs*. Les termes « intérieur » et « extérieur » sont alors utilisés en référence à la volonté, de sorte qu'une pensée ou un souvenir volontaires (qui sont des actes impérés par la volonté mais accomplis par une faculté qui lui est extérieure) sont considérés comme des actes extérieurs. C'est l'usage le plus correct de cette terminologie. Cependant, les termes « intérieur » et « extérieur » sont parfois utilisés en référence à ce qu'un observateur extérieur peut voir. Dans ce cas, une pensée ou un souvenir volontaire seraient des actes intérieurs, tandis qu'étudier, frapper ou voler seraient des actes extérieurs. En ce sens, les péchés intérieurs (mauvaises pensées, mauvais désirs, etc.) sont traditionnellement distingués des péchés extérieurs (vol, violence, etc.).

6.2 Les différents types d'objets de la volonté

6.2.1 L'objet direct de la volonté

Si nous avons jusqu'à présent parlé en termes généraux de l'acte moral ou de l'acte volontaire pour définir ce qu'il est, il nous faut maintenant expliquer plus en détail la nature et la structure de son objet. En affinant davantage notre analyse, il convient tout d'abord de préciser que l'objet de l'acte volontaire dont nous avons parlé jusqu'à présent (cette « fin » ou ce « bien pratique » qui est ce que la personne veut) doit être appelé plus rigoureusement *l'objet direct de la volonté*, afin de le distinguer de *l'objet indirect*, dont nous parlerons ensuite. Nous devons d'abord proposer quelques distinctions qualitatives concernant l'objet direct de la volonté, qui nous permettront de comprendre le sens plus étroit du concept de fin¹¹.

Nous savons que l'objet direct de la volonté est le bien (réel ou apparent) saisi par la raison. Mais aux yeux du sujet agissant, une action ou ce qui est acquis par elle peut posséder la raison du bien sous différentes formes : il y a, pour ainsi dire, différentes classes de bien. Parmi celles-ci, *la fin au sens strict est ce qui se présente comme un bien désirable en soi*, c'est-à-dire ce qui présente un intérêt en soi, et pour cette raison peut être en lui-même le principe de l'action de la volonté. Une fois que la fin qui a donné lieu à un acte de volonté est atteinte, cet acte volontaire prend fin. *La fin est donc ce qui est considéré comme bien ou désirable en soi et qui est, par conséquent, voulu ou réalisé pour lui-même*. Au sein de cette acception restreinte, une distinction qualitative supplémentaire doit être introduite : une chose peut être considérée comme bonne en soi parce qu'elle est *honnête* ou parce qu'elle est *agréable*. Ce qui est voulu en soi parce qu'objectivement bon et digne d'être aimé, c'est-à-dire parce que doté d'une valeur objectivement pertinente, est un *bien honnête* (par exemple, l'obtention d'un diplôme universitaire, l'aide apportée à un ami). Mais une action ou une chose

11. Nous reprenons ce qui est écrit dans RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética*, op. cit., nos 87-94, mais en nous limitant aux aspects essentiels.

peut aussi être désirée en elle-même parce qu'elle provoque chez quelqu'un une résonance affective positive (plaisir, satisfaction, joie, etc.), et il s'agit alors d'un *bien agréable* (jouer un match de football pour se divertir avec des amis, manger un gâteau, etc.).

Enfin, il existe un troisième type de bien qui n'est cependant pas une fin, mais qui se situe par rapport à la fin, et qui relève donc de l'objet direct de la volonté, même si c'est de manière secondaire. Ce troisième type de bien est parfois appelé *bien utile* : nous préférons l'appeler *bien finalisé* (saint Thomas d'Aquin le désigne par l'expression « *ea quae sunt ad finem* ») ou *moyen*. *Le bien finalisé considéré formellement comme tel n'est pas désiré en lui-même (ni comme un bien honnête, ni comme un bien agréable), mais parce qu'il se présente comme ordonné (finalisé) à la réalisation ou à l'atteinte de la fin* : il est donc désiré en vertu d'autre chose, en vertu de la fin pour l'atteinte de laquelle il est utile. Ainsi, l'on subit un traitement médical douloureux, non pas parce qu'il présente un intérêt en soi, mais parce qu'il permet de recouvrer la santé. La distinction entre fins et moyens permet d'entrevoir l'une des formes les plus courantes d'organisation des comportements moraux complexes : certaines actions sont choisies comme des moyens, en vue d'autre chose. La distinction entre la volition de quelque chose comme fin ou comme moyen a de nombreuses applications en théologie morale¹².

6.2.2 L'objet indirect de la volonté

Outre la fin et le bien finalisé (moyen), qui sont voulus directement par la personne, la volonté peut également avoir un objet indirect qui, dans la mesure où il a été prévu, reste dans son champ intentionnel¹³. *L'objet indirect est une conséquence de l'action (un effet secondaire de l'action) qui n'intéresse pas et qui n'est nullement voulue, ni comme fin ni comme moyen, mais qui est prévue et permise dans la mesure où elle est inévitablement liée à ce qui est voulu*. Ainsi, par exemple, une personne suit un traitement contre la leucémie, qui a pour effet secondaire la calvitie. La calvitie est un objet indirect de la volonté, non voulu, bien que connu et attendu, mais que la nécessité oblige à tolérer. Lorsqu'une action entraîne un effet négatif indirect sur soi-même ou sur les autres, la question se pose de savoir s'il est moralement permis d'accomplir cette action. Ainsi, saint Paul appelle à éviter certaines actions qui, bien que licites en elles-mêmes, ont pour effet indirect de scandaliser les faibles dans la foi¹⁴. C'est le problème moral de l'acte à double effet, qui sera étudié dans la section 6.5.2 de ce chapitre.

Pour éviter toute confusion, *il est bon de savoir distinguer l'objet indirect de l'objet directement voulu comme moyen*. Si une femme subit une ablation de l'utérus¹⁵ dans lequel s'est formé un cancer et devient par conséquent stérile, la stérilité est un objet indirect de sa volonté. Si, en revanche, c'est une femme qui ne veut plus avoir d'enfants et qui demande une ablation de l'utérus au médecin, l'opération chirurgicale est directement voulue comme stérilisante et la stérilité qui en résulte est également directement voulue. Le critère fondamental de distinction est le suivant : *pour que l'effet prévu d'une action soit considéré comme un objet indirect de la volonté, cet effet ne peut pas être voulu comme le moyen (sur le plan réel, la cause) qui permet d'atteindre ou de réaliser ce qui est réellement concerné*. Tout effet qui est vu et voulu comme un lien causal entre le sujet et sa fin est voulu directement comme un moyen, c'est-à-dire comme un bien finalisé. L'effet indirect, en revanche, n'est pas voulu, mais permis ou toléré.

12. Cf. par exemple JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Evangelium vitæ*, 25 mars 1995, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html (désigné ci-après par *Evangelium vitæ*), n° 62.

13. Pour un exemple de la distinction entre volonté directe et indirecte, voir *ibid.*, n° 57.

14. Cf. Rm 14, 14-21.

15. L'on parle d'hystérectomie.

6.3 La structure discursive de l'action volontaire

Comme on le voit dans ce que nous venons de dire à propos de l'objet de l'acte volontaire, le bien ou la fin désirée par une personne est une certaine activité qui possède une structure complexe : nous ne voulons jamais « un livre », mais nous voulons « offrir un livre » dans ces circonstances à cette personne, pour ces raisons, en sachant que cela aura ces conséquences, etc. Ce vouloir concret est le résultat d'une activité discursive du sujet selon laquelle, à partir de certaines finalités plus profondes et plus stables (l'idée du bonheur avec les priorités qu'il implique, la personnalité que nous avons développée, etc.), nous déterminons comment les réaliser ici et maintenant à travers des finalités plus concrètes et des actions déterminées.

L'activité rationnelle est discursive, elle consiste à passer d'un terme à un autre. Dans l'ordre théorique, le progrès consiste à acquérir de nouvelles vérités à partir de celles déjà connues. Dans l'ordre pratique, une relation analogue s'établit entre les différents moments de la mise en œuvre de la raison pratique et de la volonté : de l'acte de vouloir ne pas prendre de poids, par exemple, l'on passe à la délibération sur la manière d'atteindre ce but en décidant de faire de l'exercice ou de suivre un régime. Saint Thomas, reprenant et complétant les analyses d'Aristote, de saint Augustin et de saint Jean Damascène, a élaboré un cadre général des différents niveaux de mise en œuvre de la volonté¹⁶. Selon l'Aquinat, la *première appréhension* d'une certaine fin particulière est suivie d'une complaisance de la volonté appelée *amour*. Il y a ensuite un *jugement* qui évalue la possibilité et la manière d'atteindre la fin, qui peut être suivi d'une décision ferme de l'atteindre par certaines actions : cette décision est appelée *intention*. Mue par l'intention, l'intelligence *délibère* sur les moyens (actions finalisées) propres à atteindre ou à réaliser cette fin, auxquels la volonté peut donner ou non son *consentement*. Elle doit ensuite décider quelles sont les actions les plus appropriées et celles qui peuvent être mises en œuvre immédiatement (jugement de choix), et la décision intérieure d'agir de telle manière (*choix*) est ainsi prise. Lorsque l'on a décidé ce que l'on va faire ici et maintenant, il faut organiser et coordonner l'activité des différentes facultés (*commandement* rationnel) et, conformément à ce plan, la volonté actionne les autres facultés (*usage actif* de la volonté et *usage passif* des autres facultés). Viennent ensuite la *réalisation de la fin* et la *jouissance de la fin possédée*. La première appréhension, l'amour, l'intention et le jugement qui la précède, comme la jouissance et la fruition finale sont des actes qui ont pour objet la fin, ce qui est désirable en soi, et, parmi ces actes, l'amour, l'intention et la fruition sont des actes élicites de la volonté. Le consentement, le choix et l'usage actif sont également des actes élicites de la volonté, mais qui ont pour objet des actions ordonnées à la fin. Des interprétations plus modernes soutiennent que cette analyse est de caractère structurel et non psychologique. Elle ne doit pas être interprétée comme un ensemble d'actes complets et indépendants qui se succèdent dans une séquence temporelle fixe et irréversible, mais plutôt comme une identification analytique des modalités acquises par les actes de la raison pratique et de la volonté, qui donnent lieu à une structure discursive unitaire qui, selon les cas, peut être mise en œuvre de manière partielle ou totale¹⁷.

Dans l'étude de l'action volontaire, la théologie morale s'intéresse particulièrement au *choix* et à l'*intention*¹⁸.

Nous entendons par intention un acte élicite de la volonté qui consiste dans le fait de vouloir effectivement une fin (quelque chose de désirable en soi et par soi) qui, dans sa réalité factuelle, est éloignée de nous, de sorte qu'elle n'est pas immédiatement réalisable ou atteignable, mais doit être atteinte ou réalisée par une série d'actions visant à l'atteindre. La fin qui est l'objet de l'acte d'intention est

16. Cf. *ST*, I-II, q. 11-16.

17. Cf. Servais-Théodore PINCKAERS, « La structure de l'acte humain suivant saint Thomas », *Revue Thomiste*, vol. 55, n° 2 (1955), p. 393-412 ; FUMAGALLI, *Azione e tempo*, op. cit.

18. Aristote s'était déjà engagé dans cette recherche : voir par exemple ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, op. cit., VI, 2 [1139 a 32-34].

traditionnellement appelée *finis operantis*. Elle est vue et conçue formellement comme le terme de certaines actions finalisées. L'intention est l'acte qui assigne la fin par excellence.

C'est pourquoi l'Aquinat observe que « lorsque l'appétit est immédiatement porté vers quelque chose, on ne dit pas qu'il y a intention de celle-ci, qu'il s'agisse de la fin ultime ou de quelque chose qui se rapporte à la fin ultime ; mais lorsque, par l'intermédiaire d'une chose que l'on veut on s'efforce de parvenir à une autre, on dit qu'on a l'intention de ce à quoi on s'efforce de parvenir. Or, cela est la fin »¹⁹. Cette caractéristique de l'intention peut prêter à confusion. Si nous séparons une série de moyens concaténés entre eux par la fin, une action envisagée peut apparaître comme une fin sans l'être réellement. Par exemple : la santé est un bien en soi et, pour la conserver, je suis prêt à prendre un médicament désagréable que, de surcroît, je ne peux trouver que dans une pharmacie située à l'autre bout de la ville. En faisant abstraction de mon désir de conserver la santé, je pourrais penser à prendre de l'argent, à monter dans le bus, etc. pour acheter et prendre le médicament désagréable qui deviendrait la finalité recherchée. Mais cette description de l'action est erronée, car le médicament n'est pas vraiment une fin (il n'est pas visé pour lui-même) : il ne l'est que de manière fonctionnelle dans une certaine manière – erronée en l'occurrence – de décrire l'action. Ici la fin, et donc l'intention, est de recouvrer la santé.

Nous appelons choix l'acte élicite de la volonté qui a pour objet l'action immédiatement réalisable en vue de la fin désirée²⁰. L'objet du choix est donc l'action finalisée qu'il est immédiatement en mon pouvoir de faire ou de ne pas faire, de réaliser d'une manière ou d'une autre. Le choix présuppose divers actes de l'intelligence – au moins la délibération et le jugement pratique – et implique également l'acte d'intention. L'objet de la délibération et du choix ne peut être une fin, puisque délibérer sur un bien et le choisir, c'est l'orienter vers quelque chose d'autre, et donc c'est le prendre comme un bien finalisé (un moyen) pour réaliser quelque chose que je veux déjà.

Si nous comparons ce que nous disons maintenant avec ce que nous savons déjà sur le volontaire²¹, nous voyons immédiatement qu'il existe *différents niveaux d'intentionnalité de l'action qui est l'objet de la volonté*. Ainsi, par exemple, l'action « menacer de mort un fonctionnaire », qui en vertu de son *intentionnalité constitutive* (intentionnalité propre au choix, intentionnalité de premier niveau) est différente de l'action « demander » ou de l'action « remercier », peut dans un cas concret répondre à l'intention (intentionnalité de second niveau) d'obtenir un permis de construire auquel on a droit selon la loi, et dans un autre cas à l'intention d'obtenir quelque chose à quoi l'on n'a pas droit, et qui est même illégal. La présence de différents niveaux d'intentionnalité pose des problèmes particuliers en matière d'évaluation morale, comme nous le verrons dans la section 6.4.3 de ce même chapitre, p. 121.

6.4 L'évaluation morale de l'action : les sources de la moralité

Après avoir étudié la nature et la structure de l'action volontaire, il est possible d'aborder l'analyse des éléments dont dépend l'évaluation morale de l'action en ce qui concerne sa matière, c'est-à-dire son contenu, éléments que l'on appelle traditionnellement *les sources de la moralité*. Dans la section 6.6 de ce chapitre, nous étudierons en revanche les éléments relatifs à la perfection psychologique de l'action qui déterminent non pas la moralité objective de son contenu, mais son imputabilité subjective.

19. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire des Sentences, Livre II*, trad. par Jacques MÉNARD, Les œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin, 2014, URL : <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/SENTENCES2.htm>, d. 38, q. 1, a. 3, c. Sur l'intention, voir *ST*, I-II, q. 12.

20. Sur le choix, voir *ibid.*, q. 13.

21. Cf. la section 6.1 de ce même chapitre, p. 107.

6.4.1 La doctrine ecclésiale sur les sources de la moralité

Il existe non seulement une réflexion théologique séculaire²² sur les sources de la moralité, mais aussi une doctrine précise de l'Église, exposée dans le *Catéchisme de l'Église catholique*²³ et dans l'encyclique *Veritatis splendor*²⁴.

L'exposé très concis du *Catéchisme de l'Église catholique* se limite pratiquement à l'énumération de tous les éléments essentiels. La moralité des actes humains dépend de trois éléments : 1. « De l'objet choisi », autrement dit l'objet de l'acte que nous avons appelé *choix* dans le paragraphe précédent, c'est-à-dire le *type d'action* (vol, achat, cadeau, etc.) qui est voulu comme moyen pour atteindre une fin ; 2) « De la fin visée ou l'intention », c'est-à-dire l'objet de l'acte que nous avons appelé *intention* (faire plaisir à un ami, recouvrer la santé, etc.) ; 3) « Des circonstances de l'action », dont la nature doit encore être expliquée. « L'objet, l'intention et les circonstances forment les "sources", ou éléments constitutifs, de la moralité des actes humains »²⁵.

L'objet choisi donne l'espèce morale à l'acte du vouloir²⁶ et « peut à lui seul vicier l'ensemble d'un agir. Il y a des comportements concrets – comme la fornication – qu'il est toujours erroné de choisir, parce que leur choix comporte un désordre de la volonté, c'est-à-dire un mal moral »²⁷. Une intention bonne ne peut rendre ni bon ni juste un comportement qui est mauvais par son objet. Par contre, une intention mauvaise surajoutée pourrait rendre mauvais un acte qui, de soi, peut être bon²⁸. Les circonstances, éléments secondaires de l'acte moral, contribuent à aggraver ou à diminuer la bonté ou la malice morale d'un acte. Elles peuvent aussi atténuer ou augmenter la responsabilité de l'agent, mais elles ne peuvent rendre ni bonne, ni juste une action mauvaise en raison de son objet (acte intrinsèquement mauvais)²⁹. En résumé, « l'acte moralement bon suppose à la fois la bonté de l'objet, de la fin et des circonstances »³⁰.

L'exposé de l'encyclique *Veritatis splendor* a un caractère différent, car il n'entend pas tant offrir une vision générale et simple de la doctrine que réitérer et approfondir certains points qui avaient été remis en question au cours des années précédentes. Le noyau doctrinal de la section sur l'acte moral réside dans l'affirmation de l'existence d'actes intrinsèquement mauvais (*intrinsicè malum*), c'est-à-dire dans le fait de soutenir qu'il existe des choix de comportements concrets (adultère, avortement, etc.) qui sont moralement mauvais « toujours et en eux-mêmes, c'est-à-dire en raison de leur objet même, indépendamment des intentions ultérieures de celui qui agit et des circonstances »³¹. Le terme « comportement » ne se réfère pas aux actions accomplies par quelqu'un qui est incapable de faire un choix libre. Lorsque l'on parle de « comportement », l'on entend précisément l'objet possible de choix délibérés et libres³². Cette référence explicite au choix délibéré est présente chaque fois que l'encyclique traite des types ou des classes d'actions qui sont intrinsèquement mauvaises³³. Il

22. Un bon résumé de la réflexion théologique sur le sujet est offert par Theo G. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain : pour relire la morale conjugale de saint Thomas*, Studi tomistici, n° 8, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1980.

23. Cf. CEC, n°s 1749-1761.

24. Cf. *Veritatis splendor*, n°s 71-83.

25. CEC, n° 1750.

26. Cf. *ibid.*, n° 1751.

27. *Ibid.*, n° 1755.

28. Cf. *ibid.*, n° 1753.

29. Cf. *ibid.*, n° 1754.

30. *Ibid.*, n° 1760. Il s'agit du principe selon lequel « *bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus* » (ST, I-II, q. 19, a. 6, ad 1). Voir aussi *ibid.*, q. 18, a. 4, ad 3 ; q. 19, a. 7, ad 3.

31. *Veritatis splendor*, n° 80.

32. Cf. John FINNIS et Germain GRISEZ, « Gli atti intrinsecamente cattivi », dans *Lettera enciclica Veritatis splendor del sommo pontefice Giovanni Paolo II: testo e commenti*, Quaderni di L'Osservatore romano, n° 22, Libreria editrice vaticana, Roma, 1994, p. 227.

33. Quelques exemples : « Il faut donc repousser la thèse [...] selon laquelle il serait impossible de qualifier comme

semble évident que l'insistance sur le même langage est voulue et a une signification précise, à savoir qu'elle ne se réfère pas à la description physique d'une action (prendre un livre, causer la mort d'une personne, etc.), mais à son contenu volontaire précis (voler un livre, acheter un livre, assassiner une personne innocente, se défendre légitimement contre un agresseur injuste, etc.). Il est également affirmé qu'en soutenant l'existence d'actes intrinsèquement mauvais, « l'Église reprend la doctrine de l'Écriture Sainte »³⁴. De l'existence d'actions moralement mauvaises selon leur espèce, c'est-à-dire selon leur objet³⁵, découle une deuxième thèse doctrinalement pertinente : les normes qui interdisent de telles actions sont valables *semper et pro semper*, toujours et pour tous, sans aucune exception³⁶. C'est une thèse sur laquelle l'encyclique revient à plusieurs reprises³⁷.

L'encyclique fournit ensuite les indications nécessaires, tant positives que négatives, pour comprendre de manière adéquate les affirmations doctrinales faites jusqu'à présent. Dans un sens positif, ces affirmations présupposent la thèse selon laquelle « la moralité de l'acte humain dépend avant tout et fondamentalement de l'objet raisonnablement choisi par la volonté délibérée »³⁸, thèse excellemment exposée par Thomas d'Aquin et fondée sur lui, mais pas seulement. Toujours dans un sens positif, mais en pénétrant déjà dans le domaine méthodologique, une remarque d'une importance particulière est mise en relief : « Pour pouvoir saisir l'objet qui spécifie moralement un acte, il convient donc de se situer *dans la perspective de la personne qui agit*. En effet, l'objet de l'acte du vouloir est un comportement librement choisi. En tant que conforme à l'ordre de la raison, il est cause de la bonté de la volonté »³⁹. Sur cette base, l'unité existant entre la moralité du choix et la moralité de la personne est mise en lumière : l'objet moral « est la fin prochaine d'un choix délibéré qui détermine l'acte du vouloir de la personne qui agit. En ce sens, comme l'enseigne le *Catéchisme de l'Église catholique*, "il y a des comportements concrets qu'il est toujours erroné de choisir parce que leur choix comporte un désordre de la volonté, c'est-à-dire un mal moral" »⁴⁰.

Parmi les indications méthodologiques négatives, les deux suivantes sont particulièrement importantes. La première concerne fondamentalement le concept d'action : « Par objet d'un acte moral déterminé, on ne peut donc entendre un processus ou un événement d'ordre seulement physique, à évaluer selon qu'il provoque un état de choses déterminé dans le monde extérieur »⁴¹. La seconde concerne plutôt la constitution de l'objet moral : « La pondération des biens et des maux, comme conséquences prévisibles d'une action, n'est pas une méthode adéquate pour déterminer si le choix de ce comportement concret est, "selon son espèce" ou "en soi-même", moralement bon ou mauvais, licite ou illicite »⁴².

moralement mauvais [...] le choix délibéré de certains comportements ou de certains actes déterminés » (*Veritatis splendor*, n° 79) ; « Les circonstances ou les intentions ne pourront jamais transformer un acte intrinsèquement malhonnête de par son objet en un acte "subjectivement" honnête ou défendable *comme choix* » (*ibid.*, n° 81) ; « L'opinion qui considère qu'il est impossible de qualifier moralement comme mauvais selon son genre le choix délibéré de certains comportements ou actes déterminés » (*ibid.*, n° 82) ; « On ne peut juger de la moralité, dès lors qu'on omet de vérifier si le choix délibéré d'un comportement concret est conforme ou contraire [...] » (*ibid.*, n° 67) ; « De semblables théories ne sont cependant pas fidèles à la doctrine de l'Église, puisqu'elles croient pouvoir justifier, comme moralement bons, des choix délibérés de comportements contraires aux commandements de la Loi divine et de la loi naturelle » (*ibid.*, n° 76). Les italiques sont nôtres.

34. *Ibid.*, n° 81.

35. Cf. *ibid.*, n° 79.

36. Cf. *ibid.*, n° 82.

37. Cf. par exemple *ibid.*, nos 52, 96, 97 & 99.

38. *Ibid.*, n° 78.

39. *Ibid.* Sur cet aspect, voir notamment William E. MAY, « Los actos intrínsecamente malos y la enseñanza de la encíclica "Veritatis splendor" », *Scripta Theologica*, vol. 26, n° 1 (1994), p. 199-219 et Martin RHONHEIMER, « "Intrinsically Evil Acts" and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of Veritatis Splendor », *The Thomist*, vol. 58, n° 1 (1994), p. 1-39.

40. *Veritatis splendor*, n° 78. La citation interne est tirée du *CEC*, n° 1761.

41. *Veritatis splendor*, n° 78.

42. *Ibid.*, n° 77.

Avec ces brèves remarques, la doctrine de l'Église sur les sources de la moralité est pour l'essentiel exposée. Mais il y a des points à approfondir, comme nous le verrons par la suite.

6.4.2 L'objet moral

6.4.2.1 Qu'est-ce que l'objet moral ?

Le principe général qui sous-tend la doctrine de l'Église sur les sources de la moralité est clair et paisiblement accepté : *tout acte de la volonté est fondamentalement spécifié par l'objet (par la fin ou le bien) auquel cet acte est directement destiné*. L'objet choisi donne son espèce au choix (il en fait un type de choix et pas un autre) ; l'objet (fin ou bien) visé par l'intention donne son espèce à l'acte d'intention ; l'objet (fin ou bien) visé par le consentement donne son espèce à l'acte de consentement. La tradition morale appelle l'objet du choix *l'objet moral* ou *finis operis* (fin du volontaire constitutif de l'acte) ; l'objet de l'intention est en revanche appelé *fin* ou *finis operantis* (fin de celui qui agit). Comme nous l'avons dit précédemment, il s'agit de l'objet du vouloir (Jean veut *acheter un livre*) et de la fin pour laquelle l'objet est voulu (il veut acheter un livre *pour l'offrir à sa tante comme cadeau à l'occasion de son anniversaire*).

L'expression « moral » qui suit le mot « objet » (objet moral) signifie que l'objet du vouloir est placé en relation avec les vertus. « Vouloir acheter un livre » est un bon choix, conforme à la vertu de justice, alors que « vouloir voler un livre » est un choix contraire à cette vertu, c'est un choix injuste. *L'objet moral est donc l'objet du choix vu en relation avec les vertus morales*.

Il n'est pas toujours facile de déterminer l'objet moral d'une certaine action, c'est-à-dire de dire de quel type d'action il s'agit et donc quelle est sa moralité. Une grande partie de la difficulté à comprendre exactement ce qu'est l'objet moral provient de l'erreur très fréquente qui consiste à décrire les actes volontaires impérés comme un simple événement physique, suivi de certains effets, sans tenir compte de la finalité intérieure du choix (le volontaire) dont procède l'acte impéré et qu'il incarne⁴³. Il faut au contraire garder à l'esprit que *la finalité intérieure représente le niveau de base de l'intentionnalité qui constitue l'élément formel et décisif de l'objet moral de l'action extérieure choisie*.

Pour le comprendre, revenons à l'exemple du motocycliste Pierre. Si l'on dit : « les muscles du bras droit de Pierre se contractent », l'on parle d'un fait physique et l'on en donne une description propre à la physiologie. Saint Thomas appelle cet événement physique *materia ex qua* de l'action volontaire impérée. Mais cette matière ne constitue pas encore à elle seule une action volontaire ou un objet moral. Si, en revanche, l'on dit : « Pierre indique qu'il tourne à droite en levant le bras », l'on parle déjà d'une action volontaire, qu'une personne sensée peut choisir, dans laquelle le mouvement corporel (lever le bras droit) répond à et incarne un projet ou une finalité délibérée qui a un sens pour lui et pour les autres qui le voient. Saint Thomas utilise alors le concept technique de *materia circa quam*⁴⁴, qui équivaut à celui d'objet moral du choix, en précisant toutefois que cet objet ou *materia circa quam* est en quelque sorte une *forma a ratione concepta*⁴⁵, c'est-à-dire que l'objet moral est formellement une finalité ou un projet opératif conçu et évalué par la raison pratique, et choisi *en tant que tel*⁴⁶. L'élément matériel de l'action impérée, et donc de l'objet du choix (lever le bras), pourrait

43. Voir ce qui a été dit plus haut, dans les sections 6.1.2 et 6.1.3, respectivement p. 109 et 110. Avoir aussi à l'esprit *Veritatis splendor*, n° 78, cité dans la note 41, p. 117.

44. « Obiectum non est materia ex qua, sed materia circa quam, et habet quodammodo rationem formae, in quantum dat speciem » (*ST*, I-II, q. 18, a. 2, ad 2) ; « Obiecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiae circa quam, sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium ; et ex hoc habent quod dent speciem actui » (*ibid.*, q. 72, a. 3, ad 2). Voir aussi *ibid.*, q. 73, a. 3, ad 1.

45. Cf. *ibid.*, q. 18, a. 10, c.

46. Il ne faut pas penser que pour saint Thomas l'élément matériel et l'élément formel de l'objet sont deux choses ou deux principes hylémorphiques (matière et forme d'une chose). Il s'agit plutôt de l'aspect formel et matériel d'un même

répondre à et incarner une finalité différente, par exemple menacer quelqu'un, et il apparaîtrait alors que le même élément matériel serait la *materia ex qua* d'une action morale entièrement différente. L'action volontaire « indiquer que l'on tourne à droite » est tout à fait différente de l'action « menacer quelqu'un en levant le bras ». L'objet moral du choix de la première action est différent de l'objet moral du choix de la seconde action, et cette différence dépend uniquement de l'objet moral, et non de l'intention ou de la *finis operantis*. Nous n'avons pas parlé de l'intention pour laquelle Pierre décide d'indiquer qu'il tourne à droite ou pour laquelle il menace quelqu'un avec son bras, et nous n'avons pas besoin d'en parler du tout s'il s'agit seulement de distinguer l'action « indiquer qu'on tourne à droite » de l'action « menacer quelqu'un ». Le volontaire ou intentionnalité (de premier niveau) d'indiquer que l'on tourne à droite et celle de menacer sont dans les deux cas l'intentionnalité intrinsèque et constitutive de l'action, qui donne à l'action son espèce morale, et que la tradition théologique appelle *finis operis*. Par rapport à cette intentionnalité constitutive de l'action (*finis operis*), l'intention ou *finis operantis* représente une intentionnalité supplémentaire ou de second niveau. L'encyclique *Veritatis splendor* parle à ce propos d'« intentions ultérieures »⁴⁷, et l'édition latine du *Catéchisme* d'« intentio superaddita »⁴⁸, pour indiquer qu'au niveau du choix ou de la *finis operis* il existe déjà une première intentionnalité constitutive de l'action (que nous avons appelé le *volontaire*).

À la lumière de ces précisions, l'objet moral de l'action contraceptive, par exemple, ne peut pas être décrit comme « prendre une pilule anovulatoire avec un peu d'eau ». Cet acte physique pourrait être en soi la *materia ex qua* (certainement pas la *materia circa quam*) de l'action contraceptive, mais il pourrait tout aussi bien être la *materia ex qua* d'une action qui n'a rien à voir avec la contraception, comme par exemple l'action thérapeutique mentionnée dans *Humanae vitae*, n° 15⁴⁹, ou l'action de se protéger des effets des actes de violence sexuelle qui peuvent se produire dès que l'armée ennemie entre dans la ville. Si l'on veut savoir ce qu'est l'action contraceptive, ou quel est l'objet moral du choix contraceptif, il faut définir la finalité (la *forma a ratione concepta*) à laquelle l'action répond et qu'elle incarne, puis affirmer que la contraception est « toute action qui, soit en prévision de l'acte conjugal, soit dans son déroulement, soit dans le développement de ses conséquences naturelles, se proposerait comme but ou comme moyen de rendre impossible la procréation »⁵⁰.

En résumé, tout le problème consiste à comprendre que le choix (qui est une action volontaire), comme tout acte humain d'ailleurs, est une réalité intentionnelle, ce qui revient à exprimer en d'autres termes le principe métaphysique *omne agens agit propter finem*⁵¹. L'action volontaire, même décrite dans l'abstrait comme un type d'action (vol, meurtre, calomnie, etc.), possède une intentionnalité (le volontaire) qui la constitue comme tel type d'action. Lorsque l'intentionnalité constitutive ou de premier niveau entre en contradiction avec une vertu morale (avec la justice, la tempérance, etc.), l'action possède une négativité morale qu'aucune intention ultérieure ou intentionnalité de second

objet, comme lorsqu'on parle de l'objet matériel et formel d'une science. Saint Thomas les compare à la couleur et au corps qui possède la couleur. La couleur (*ratio visibilitatis*) et le corps caractérisent tous deux l'objet dans son ensemble, mais d'un point de vue différent. Sur ce sujet, voir l'étude approfondie de RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica*, *op. cit.*, chap. 2, §6 et chap. 7, §1 ; voir en particulier les p. 116-117.

47. *Veritatis splendor*, n° 80.

48. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Editio Typica Latina, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1997, n° 1753. La traduction française parle d'« intention [...] surajoutée » (cf. *CEC*, n° 1753).

49. « L'Église, en revanche, n'estime nullement illicite l'usage des moyens thérapeutiques vraiment nécessaires pour soigner des maladies de l'organisme, même si l'on prévoit qu'il en résultera un empêchement à la procréation, pourvu que cet empêchement ne soit pas, pour quelque motif que ce soit, directement voulu » (PAUL VI, *Humanae vitae*, *op. cit.*, n° 15).

50. *Ibid.*, n° 14. Il convient d'avoir à l'esprit que « se proposerait » se réfère à l'intentionnalité de premier niveau constitutive de l'action, comme l'est également la finalité thérapeutique de l'action dont parle le n° 15. Il ne s'agit pas de deux « intentions » (de second niveau) qualifiant une action neutre, mais de deux actions différentes, dont l'une est intrinsèquement mauvaise, et donc non justifiable par une quelconque intention (de second niveau).

51. Cf. BROCK, *Azione e condotta*, *op. cit.*, p. 65-68 & 133.

niveau (*finis operantis*) ne peut rendre saine. Bien entendu, il existe de nombreux types d'actions qui, conformément à leur intentionnalité constitutive, ne s'opposent à aucune vertu, comme nous le verrons plus loin.

6.4.2.2 Typologie morale de l'objet

Selon leur objet, les actes volontaires peuvent être : 1. *Bons* : s'ils sont en eux-mêmes des actes conformes à la vertu : comme prier ou aider son prochain ; 2. *Mauvais* : s'ils sont en eux-mêmes contraires à la vertu : vol, adultère, etc. ; 3. *Indifférents* : s'ils sont des actes qui ne possèdent en eux-mêmes aucune raison particulière d'être conformes ou contraires à la vertu (chanter une chanson, etc.).

En réalité, il n'existe pas d'actes indifférents « dans le concret », car lorsque les actes humains sont considérés dans la réalité concrète, leur valeur morale est souvent déjà déterminée par une circonstance ou par une fin. Certains théologiens (par exemple saint Bonaventure) défendent l'existence d'actes humains concrets moralement indifférents. Cependant, la très grande majorité – y compris saint Thomas et saint Alphonse-Marie de Liguori — nie cette possibilité. C'est ainsi que saint Thomas conclut son étude de la question : « Tout acte individuel provenant d'une délibération de la raison est nécessairement bon ou mauvais »⁵².

Comment peut-on connaître la bonté ou la malice de l'objet de l'acte moral ? Assurément, *la source du discernement moral se trouve dans la raison humaine* : sur la base de ses principes pratiques naturels et de leur développement discursif, elle est capable de reconnaître et de distinguer le bien du mal, la vertu du vice, ce qui est conforme à la raison (*secundum rationem*) de ce qui est déraisonnable⁵³. *La capacité naturelle de la raison est aidée par la Révélation*, qui confirme les enseignements de la raison droite et l'instruit sur les biens surnaturels. Concrètement, l'Écriture oppose les bonnes œuvres, ou fruits de l'Esprit, ou œuvres de la foi⁵⁴, aux œuvres de la chair, œuvres mauvaises, œuvres perverses, œuvres des ténèbres, œuvres mortes⁵⁵. De manière plus systématique, « la *matière grave* est précisée par les Dix commandements selon la réponse de Jésus au jeune homme riche : “Ne tue pas, ne commets pas d'adultère, ne vole pas, ne porte pas de faux témoignage, ne fais pas de tort, honore ton père et ta mère” (Mc 10, 18) »⁵⁶.

*Le Magistère de l'Église constitue également une aide supplémentaire pour distinguer les bonnes actions des mauvaises*⁵⁷. « Le Magistère des pasteurs de l'Église en matière morale s'exerce ordinairement dans la catéchèse et dans la prédication, avec l'aide des œuvres des théologiens et des auteurs spirituels. [...] Cette catéchèse a traditionnellement pris pour base, à côté du Credo et du Pater, le Décalogue qui énonce les principes de la vie morale valables pour tous les hommes »⁵⁸. D'autres exemples de cet enseignement moral sont : les préceptes de l'Église⁵⁹ ; l'immoralité des atteintes à la personne

52. *ST*, I-II, q. 18, a. 9. Cette doctrine est une grande incitation à orienter vers Dieu toute activité, même celle qui semble indifférente.

53. Cf. *Veritatis splendor*, n° 61.

54. Cf. Mt 5, 16 ; Rm 7, 4 ; 8, 4-6 ; 2 Co 9, 8 ; Ga 5, 22 ; Col 1, 10 ; Jc 2, 17-18.

55. Cf. Rm 7, 5 ; 8, 12-13 ; 13, 12 ; Ga 5, 19-21 ; He 9, 14 ; 1 Jn 3, 12 ; 2 Jn 11.

56. *CEC*, n° 1858.

57. Cf. *Veritatis splendor*, n° 25.

58. *CEC*, n° 2033.

59. Cf. *ibid.*, nos 2041-2043

humaine⁶⁰ ; les enseignements sur le mariage⁶¹ ; la doctrine sur l'éthique sexuelle⁶² ; les diverses encycliques et les documents sur l'éthique socio-économique.

6.4.3 La fin de l'agent ou *finis operantis*

6.4.3.1 Concept de fin (*finis operantis*)

Bien que l'objet de tout acte volontaire (intention, choix, consentement, etc.) soit appelé « fin » – au sens large –, la doctrine des sources de la moralité réserve le terme « fin » – au sens strict – à l'objet d'un seul de ces actes, l'intention⁶³. *La fin (finis operantis) est l'objectif vers lequel l'agent ordonne son action, c'est-à-dire ce qu'il veut atteindre par l'action ou les actions choisies ; c'est donc le mobile principal de l'action.*

L'Évangile met en lumière l'importance morale de l'intention qui pousse à agir. Il s'agit d'une doctrine que Jésus a voulu explicitement inculquer aux disciples, car elle s'opposait à l'enseignement moral de son époque, tant juif que païen. Le passage de l'Évangile qui développe peut-être le plus ce concept est la discussion avec les pharisiens sur le lavage des mains avant de manger. La conclusion est claire : « Ce qui sort de la bouche procède du cœur, et c'est cela qui souille l'homme. Du cœur en effet procèdent mauvais desseins, meurtres, adultères, débauches, vols, faux témoignages, diffamations »⁶⁴. La raison de ce primat de l'intériorité est évidente : l'homme doit rechercher le vrai bien (en dernier ressort Dieu) de tout son cœur, de toute son âme et de tout son esprit, de sorte que l'aspect le plus important de la conduite morale se trouve dans ses dispositions intérieures⁶⁵.

La fin ou l'intention de l'agent, le véritable motif ou « mobile » de l'action, ne doit pas être confondue avec d'autres motifs qui peuvent concourir accidentellement : voir, par exemple, la différence entre faire l'aumône simplement pour être remarqué, et ce serait la fin recherchée (si les autres ne regardaient pas, on ne ferait pas l'aumône), et faire l'aumône pour aider son prochain, mais avec le plaisir d'être vu. En effet, à côté de l'intention principale, peuvent se glisser des intentions concomitantes ou des motifs qui ne rendent pas vaine la fin principale, mais qui la rendent plus ou moins pure.

La présence de différents niveaux d'intentionnalité (intention et choix, voluntas intendens et voluntas eligens⁶⁶) ne rompt pas l'unité de la conduite humaine. Il est vrai que l'acte d'intention peut être réalisé séparément de l'acte de choix, comme c'est le cas lorsque l'on prend la ferme décision de poursuivre un but qui sera réalisable dans le futur sans encore réfléchir aux moyens que l'on choisira (par exemple, une personne qui est en première décide de devenir journaliste, mais ne réfléchit pas encore à la manière d'y parvenir : s'inscrire dans une université de sciences de la communication, ou commencer par un apprentissage dans un journal et ensuite, si nécessaire, suivre une formation

60. Cf. *Gaudium et spes*, n° 27 ; *Evangelium vitæ*, nos 57, 62 & 65.

61. Cf. PIE XI, *Lettre encyclique Casti Connubii*, 31 déc. 1930, URL : https://www.vatican.va/content/pius-xi/fr/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html ; PAUL VI, *Humanae vitae*, op. cit. et CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction Donum vitae sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation*, 22 fév. 1987, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_fr.html.

62. Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration Persona humana sur certaines questions d'éthique sexuelle*, 29 déc. 1975, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_fr.html.

63. Gardez à l'esprit ce qui a été dit plus haut dans la section 6.2.1 de ce chapitre, p. 112.

64. Mt 15, 18-19.

65. Il est bon de rappeler que la vie morale jaillit du « cœur » de l'homme : cf. Lv 26, 41 ; Dt 10, 16 ; 11, 16 ; 30, 6 ; Ps 50, 8.19 ; 80, 13 ; 111, 7 ; Qo 11, 9 ; Sg 1, 6 ; Si 6, 37 ; Ez 11, 19 ; 44, 7 ; Jl 2, 13 ; Mt 5, 8 ; 15, 8 ; 22, 37 ; Lc 12, 34 ; Ac 5, 3 ; 7, 51 ; 8, 21 ; Rm 2, 29 ; Ep 3, 17 ; 1 Jn 3, 19-21 ; etc.

66. Ce sont les concepts utilisés dans THOMAS D'AQUIN, *Commentaire des Sentences, Livre II, op. cit.*, d. 38, q. 1 & d. 40, où saint Thomas propose une étude approfondie de la relation entre l'intention et le choix.

diplômante, etc.). Mais *bien souvent, l'intention et le choix des moyens sont deux moments d'un même mouvement de la volonté*, qui pourrait être décrit par l'un ou l'autre des deux extrêmes : l'on se propose d'atteindre un but par certains moyens, et l'on parle alors d'*intention*, ou l'on choisit certaines actions pour atteindre ce but, et l'on parle alors de *choix*⁶⁷.

Dans l'absolu, l'intention de la fin (de ce qui intéresse vraiment) est plus significative et reflète mieux la disposition d'esprit de la personne qui agit que le choix des moyens. La perspective de la morale est cependant déterminée par le principe selon lequel « *bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum in mente* »⁶⁸, c'est-à-dire que la morale considère les différents moments de la conduite comme un processus de réalisation de buts de valeur positive ou négative et, de ce point de vue, l'intention est considérée comme la conception intérieure d'un bien qui sera réalisé ou nié par les actions qui sont choisies.

Le PDG d'une société industrielle, par exemple, peut aborder un problème économique complexe avec l'intention de le résoudre selon la justice, c'est-à-dire en respectant les droits des travailleurs, des actionnaires, des créanciers, etc. Il établit ensuite un plan d'action qui, en fait, ne respecte pas les droits de tous. Au contraire, l'une des catégories concernées est traitée de manière injuste, de sorte que l'intention initiale juste est niée par les actions choisies. L'intention de justice est niée au moment même où des actions injustes sont choisies pour la réaliser. La justice ne peut être obtenue par l'injustice. La distinction entre le but juste et les moyens injustes, qui est analytiquement toujours possible, ne doit pas être trop accentuée, car en réalité qui veut atteindre la justice par des moyens reconnus comme injustes a une volonté injuste. Celui qui a projeté la réalisation d'un but juste par des moyens injustes n'a jamais eu une véritable intention de justice⁶⁹. L'exemple proposé montre que, dans l'ordre du bien, la réalisation pratique de l'intention par le choix ajoute une nouvelle valeur, positive ou négative, à l'intention simplement projetée (« les bonnes intentions ne suffisent pas ») ou, même, manifeste dans quelle mesure l'intention initiale était vraiment bonne. L'intention est un principe, auquel il faut ajouter un juste discernement sur la manière concrète de la réaliser.

Le choix de ce qui doit être fait ici et maintenant, pour réaliser une intention, présente souvent de nouvelles difficultés et résistances qui doivent être surmontées. Il s'ensuit que *le choix, en présupposant et en préservant le sens éthique de l'intention, ajoute de nouveaux éléments. L'intention devient réalité – ou est niée – à travers les choix effectués*. L'on comprend ainsi que l'intention n'est qu'un moment particulier (bien que très important) de l'organisation et de la conception interne de l'action. *La conception intentionnelle n'est pas seulement une finalisation, mais aussi un choix autour des actions finalisées et de la manière de les exécuter*. En ce sens, l'acte propre et principal de la vertu est *le choix juste*, car la vertu exige non seulement une bonne intention, mais aussi et surtout de mener à bien l'intention par des choix justes, c'est-à-dire par des choix qui réalisent véritablement l'intention vertueuse⁷⁰. Une personne se contredirait elle-même si elle voulait réaliser la justice par des moyens injustes ou la pureté par des actes impurs. L'unité de la personne implique une cohérence éthique

67. Cf. *ST*, I-II, q. 12, a. 4.

68. *De veritate*, q. 1, a. 2, c.

69. « Finis autem dicitur ad quem actus proportionatus est; et ita etiam si finis est bonus, et actus bonus; quia actus malus non est proportionatus ad finem bonum. Unde dicit Philosophus in 6 Ethic., de his qui per malos actus bonos fines consequi intendunt, quod quaerunt sortiri finem inconvenienti medio; sicut enim non quaelibet materia est disposita ad quamlibet formam, nec quodlibet instrumentum ad quemlibet effectum, nec quodlibet medium ad quamlibet conclusionem; ita nec quilibet actus ad quemlibet finem » (THOMAS D'AQUIN, *Commentaire des Sentences, Livre II, op. cit.*, d. 38, q. 1, a. 5, c.).

70. « Principalitas virtutis moralis in electione consistit » (*De veritate*, q. 22, a. 15, obj. 3). « Haec enim cognitio ad electionem requiritur, in qua principaliter consistit moralis virtus » (THOMAS D'AQUIN, *Commentaire des Sentences, Livre III*, trad. par Jacques MÉNARD, Les œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin, 2010, URL : <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/SENTENCES3.htm>, d. 35, q. 1, a. 3, ql. 2). « Proprium virtutis moralis est facere electionem rectam » (*ST*, I-II, q. 65, a. 1, c.). « Electio maxime videtur esse propria virtuti » (*In decem libros Ethicorum*, livre III, leçon 5, n° 432).

entre l'intention et le choix.

Ces considérations permettent de comprendre avec exactitude l'enseignement évangélique selon lequel les intentions intérieures se manifestent par leurs fruits, qui sont les œuvres extérieures : « Ainsi donc, c'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez »⁷¹. À la fin du Discours sur la montagne, la « magna carta » morale du christianisme, le Seigneur dit explicitement : « Ce n'est pas en me disant : Seigneur, Seigneur, qu'on entrera dans le Royaume des Cieux, mais c'est en faisant la volonté de mon Père [...]. Ainsi, quiconque écoute ces paroles que je viens de dire et les met en pratique, peut se comparer à un homme avisé [...]. Et quiconque entend ces paroles que je viens de dire et ne les met pas en pratique, peut se comparer à un homme insensé »⁷². Autrement dit, l'amour, les bonnes intentions sont systématiquement suivis d'œuvres bonnes⁷³.

6.4.3.2 Le rôle de la fin dans l'évaluation morale

La qualité morale de la fin pour laquelle l'action est choisie l'affecte différemment selon la qualification morale de cette dernière. *Les actions indifférentes par leur objet deviennent bonnes ou mauvaises en raison de leur fin*⁷⁴.

Les actions bonnes par leur objet (par exemple, un comportement amical) *deviennent*, en raison de leur fin : 1. *Meilleures* : par exemple, se lier d'amitié pour l'amour de Dieu, pour aider son prochain ou pour trouver des compagnons de sport ; 2. *Moins bonnes* : en raison de motifs concomitants désordonnés ; par exemple, se lier d'amitié avec (et *non pas* pour) la vaine gloire d'être populaire ; 3. *Mauvaises* : par exemple, se lier d'amitié *pour* trouver des complices en vue d'un vol. C'est pourquoi l'Évangile parle des « vertus » hypocrites des pharisiens⁷⁵. « Une intention mauvaise surajoutée (ainsi la vaine gloire) rend mauvais un acte qui, de soi, peut être bon (comme l'aumône ; cf. Mt 6, 2-4) »⁷⁶.

Une action mauvaise par son objet peut devenir plus ou moins mauvaise par son intention ; ainsi Jésus dit : « Père, pardonne-leur : ils ne savent ce qu'ils font »⁷⁷. *Mais elle ne peut jamais devenir bonne* : « Si les actes sont intrinsèquement mauvais, une intention bonne ou des circonstances particulières peuvent en atténuer la malice, mais ne peuvent pas la supprimer. Ce sont des actes "irréremédiablement" mauvais ; par eux-mêmes et en eux-mêmes, ils ne peuvent être ordonnés à Dieu et au bien de la personne [...]. De ce fait, les circonstances ou les intentions ne pourront jamais transformer un acte intrinsèquement malhonnête de par son objet en un acte "subjectivement" honnête ou défendable comme choix »⁷⁸.

71. Mt 7, 20.

72. Mt 7, 21.24.26.

73. Cf. Mt 25, 40.45 ; Jn 13, 15 ; Rm 2, 13 ; He 10, 24-25 ; Jc 2, 18 ; 1 Jn 3, 18 ; Ap 2, 23.26 ; 22, 12. Il en va de même pour les Pères de l'Église : « Il faut des œuvres, et non de vaines et fastueuses paroles : c'est là de quoi nous avons un besoin continu. Il est aisé à chacun de dire et de promettre : mais de faire, il ne l'est pas de même. Pourquoi dis-je cela ? C'est parce qu'aujourd'hui nous entendons dire à bien des gens, qu'ils craignent le Seigneur et qu'ils l'aiment ; et nous voyons qu'ils démentent leurs paroles par leurs œuvres. Or, Dieu veut être aimé par les œuvres. C'est pour cela qu'il disait à ses disciples : "Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements". Ayant dit : "Quoi que vous me demandiez, je le ferai" : de peur que ses disciples ne crussent qu'il leur suffisait de demander, il a ajouté : "Si vous m'aimez, alors je le ferai" » (JEAN CHRYSOSTOME, « Commentaire sur l'Évangile selon saint Matthieu », dans *Œuvres complètes de saint Jean Chrysostome*, sous la dir. de Jean-Baptiste JEANNIN, vol. 7, L. Guérin, Bar-le-Duc, 1865, LXXV, 1 ; Jacques-Paul MIGNÉ, éd., *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, Paris (désigné ci-après par PG) 59, 403).

74. Cf. Mt 15, 5-7 ; Mc 7, 20-21 ; *La verità vi farà liberi*, n° 893.

75. Cf. Mt 23, 28 ; Lc 11, 39-12, 1.

76. CEC, n° 1753.

77. Lc 23, 33 ; cf. Mt 11, 20-24.

78. *Veritatis splendor*, n° 81. Saint Paul a dit que l'on ne peut pas faire le mal même si la finalité est bonne (Rm 3, 8) et Saint Thomas a écrit : « Aucune action mauvaise, faite avec une bonne intention, ne peut se justifier » (THOMAS D'AQUIN, *Explication des deux préceptes de la charité et des dix commandements de la loi*, trad. par UN MOINE DE FONTGOMBAULT, Nouvelles éditions latines, Paris, 1970, n° 41 ; cf. ST, I-II, q. 88, a. 6, ad 3). En effet, « une intention bonne (par exemple :

6.4.4 Les circonstances

Outre les deux éléments principaux de l'acte moral, il existe un ensemble d'éléments secondaires qui influencent sa moralité : les diverses conditions de la personne et de son environnement, l'apparition – à côté de l'intention principale – de divers motifs secondaires, le moment ou le lieu où se déroule l'action, etc. Tous ces éléments constituent les circonstances morales, qui sont des composantes de l'acte humain de valeur morale secondaire. La Bible tient compte de cette réalité lorsque, en plus des éléments essentiels, elle souligne l'importance de ces facteurs concomitants : la valeur de l'obole de la veuve, la différence de culpabilité entre Pilate et les pharisiens, ou encore la plus grande responsabilité de ceux qui détiennent l'autorité⁷⁹. La prise en compte des circonstances morales permet aussi de comprendre adéquatement le comportement de l'homme concret, qui agit dans son propre environnement et dans la continuité de son existence temporelle.

Selon *ST*, I-II, q. 7, a. 3, les circonstances morales peuvent être regroupées en deux catégories :

1. Les circonstances relatives à l'objet moral :
 - Le temps (*quando*) : un service retardé perd une partie de son efficacité ;
 - Le lieu (*ubi*) : ce n'est pas la même chose d'insulter une personne en public ou en privé ;
 - La quantité de l'objet (*quantum*) : la valeur économique des biens volés ;
 - Les effets de l'action (*quid*) : par l'aumône reçue, quelqu'un est soustrait à un grave danger physique ou moral.
2. Les circonstances relatives à l'agent :
 - La condition du sujet agissant (*quis*) : exemple de l'obole de la veuve⁸⁰ ; « Il y a bien de la différence entre un homme, qui après avoir reçu le Saint-Esprit, après avoir été comblé de grâces, [...] tombe dans un grand crime, et celui qui pêche sans avoir joui d'aucun de ces avantages »⁸¹ ;
 - La manière d'agir (*quomodo*) : par exemple l'ordre et l'intensité dans l'accomplissement de son devoir⁸², ou encore le fait d'agir délibérément ou bien sous l'emprise d'une passion véhémente ;
 - Les moyens employés (*quibus auxiliis*) : car l'emploi de moyens plus efficaces signifie un plus grand volontaire pour le bien ou pour le mal ; par exemple, le Bon Samaritain emploie des moyens extraordinaires pour secourir le blessé⁸³ ;
 - Les motifs circonstanciels (*cur*) : par exemple, rendre un service par courtoisie, mais en attendant une certaine reconnaissance ou une compensation, est moins méritoire que de le faire par charité avec une bienveillance absolue⁸⁴.

*Les circonstances se comportent comme des accidents de l'acte moral, dont la moralité substantielle est donnée par l'objet et par la fin ; ainsi, elles augmentent ou diminuent la bonté ou la malice de l'acte, sans toutefois jamais rendre bon un acte mauvais ou mauvais un acte bon, et sans même en changer l'espèce morale ou théologique*⁸⁵.

aider le prochain) ne rend ni bon ni juste un comportement en lui-même désordonné (comme le mensonge et la médisance). La fin ne justifie pas les moyens. Ainsi ne peut-on pas justifier la condamnation d'un innocent comme un moyen légitime de sauver le peuple » (*CEC*, n° 1753).

79. Cf. Mc 12, 41-44 ; Jn 19, 11 ; Tt 1, 5-9.

80. Cf. Lc 21, 1-4.

81. JEAN CHRYSOSTOME, « Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean », dans *Œuvres complètes de saint Jean Chrysostome*, sous la dir. de Jean-Baptiste JEANNIN, vol. 8, L. Guérin, Bar-le-Duc, 1865, XXVI, 7 : PG 57, 341.

82. Cf. Lc 19, 17-19.

83. Cf. Lc 10, 34-35.

84. Cf. Mt 5, 44-47.

85. Cf. *CEC*, n° 1754.

Il faut cependant garder à l'esprit que certains détails de l'action, qui semblent être de simples circonstances, changent en réalité l'objet moral. Par exemple, si celui qui tombe dans la fornication est marié, l'objet moral change : ce n'est plus la fornication, mais l'adultère. Le concile de Trente garde cela à l'esprit lorsqu'il prescrit que les péchés graves doivent être confessés dans le sacrement de pénitence avec les circonstances capables de changer leur espèce⁸⁶.

Enfin, il y a des cas où un aspect qui, du point de vue de la matérialité de l'action, semblerait être une circonstance, est en fait constitutif de l'objet moral : si une certaine qualité est ce pour quoi, *avant tout*, une action s'oppose à l'ordre moral, cette qualité constitue l'objet moral. Par exemple, si une personne interrompt une cérémonie religieuse en chantant une chanson à la mode (qu'elle serait libre de chanter chez elle quand elle le voudrait), l'on ne peut pas dire que l'action choisie soit celle de chanter, et que la présence à une cérémonie religieuse soit une circonstance de lieu : l'action morale (*genus moris*), qui est considérée comme contraire à la vertu de religion, est *l'interruption d'un acte de culte*, et le chant est une circonstance (le moyen employé pour interrompre l'acte de culte). Les circonstances qui changent l'espèce morale de l'action sont en vérité des éléments de l'essence même de l'objet moral de l'acte⁸⁷.

6.4.5 Approfondissement de la doctrine ecclésiale en référence au débat sur le proportionnalisme

L'encyclique *Veritatis splendor* critique les orientations morales connues sous le nom de conséquentialisme et de proportionnalisme, parce qu'elles nient l'existence d'actes intrinsèquement mauvais et la valeur absolue des normes éthiques interdisant de tels actes⁸⁸. « Il faut repousser comme erronée l'opinion qui considère qu'il est impossible de qualifier moralement comme mauvais selon son genre le choix délibéré de certains comportements ou actes déterminés, en faisant abstraction de l'intention pour laquelle le choix est fait ou de la totalité des conséquences prévisibles de cet acte pour toutes les personnes concernées. Sans cette *détermination rationnelle de la moralité de l'agir humain*, il serait impossible d'affirmer un "ordre moral objectif" et d'établir une quelconque norme déterminée du point de vue du contenu, qui obligerait sans exception »⁸⁹. L'encyclique semble vouloir souligner la motivation doctrinale concrète du jugement exprimé, et elle affirme donc explicitement que ces deux théories éthiques ne sont pas fidèles à la doctrine de l'Église, puisque, sur la base de leur méthodologie, elles ont justifié comme moralement bons « des choix délibérés de comportements contraires aux commandements de la Loi divine et de la loi naturelle »⁹⁰.

Partant d'une conception simpliste du problème soulevé par le proportionnalisme, il a été avancé que celui-ci soutient qu'une action reconnue comme moralement mauvaise en elle-même peut devenir moralement bonne en raison de sa fin, de ses circonstances ou de ses conséquences. Certains auteurs ont pensé à tort que c'était la critique que l'encyclique *Veritatis splendor* adressait au proportionna-

86. Cf. CONCILE DE TRENTE, *Doctrine sur le sacrement de la pénitence* De sacramento poenitentiae, 25 nov. 1551, chap. 5 & can. 7 : DS, nos 1681 & 1707.

87. Cf. ST, I-II, q. 18, a. 10-11 ; RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética*, op. cit., nos 252-253 ; Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, « "Veritatis Splendor" un anno dopo. Appunti per un bilancio (II) », *Acta Philosophica*, vol. 5, n° 1 (1996), p. 61.

88. L'encyclique *Veritatis splendor* entend par conséquentialisme la conception éthique qui prétend « définir les critères de la justesse d'un agir déterminé à partir du seul calcul des conséquences prévisibles de l'exécution d'un choix » (*Veritatis splendor*, n° 75). Par proportionnalisme, en revanche, elle entend la conception éthique qui, « pondèr[ant] entre eux les valeurs de ces actes et les biens poursuivis, s'intéresse plutôt à la proportion qu'il reconnaît entre leurs effets bons et leurs effets mauvais, en vue du "plus grand bien" ou du "moindre mal" réellement possibles dans une situation particulière » (*ibid.*).

89. *Ibid.*, n° 82. La citation interne est tirée de CONCILE VATICAN II, *Déclaration sur la liberté religieuse* Dignitatis humanae, 7 déc. 1965, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_fr.html (désigné ci-après par *Dignitatis humanae*), n° 7.

90. *Veritatis splendor*, n° 76.

lisme⁹¹. Ce n'est pas tout à fait le cas. Un éditorial publié dans « L'Osservatore Romano » précise que la racine du problème en discussion réside dans la conception de l'objet moral⁹² ; plus concrètement, dans le fait qu'il est privé, par les proportionnalistes, de l'élément fondamental que nous avons appelé volontaire⁹³, et qu'en ce sens il est « moralement rendu neutre ». Ainsi, par exemple, Josef Fuchs a écrit que « l'on ne peut donc pas dire que tuer, en tant qu'accomplissement d'un acte humain, soit moralement bon ou mauvais, parce que tuer, en soi, n'exprime pas encore l'intention et la fin du sujet moral et donc, en soi, ne peut pas être une action humaine »⁹⁴. Sans cette intention, l'on ne pourrait pas distinguer, par exemple, le fait de tuer par intérêt personnel de celui de tuer en état de légitime défense. Il faut donc considérer – ajoute Josef Fuchs – qu'« une action, dans sa matérialité (tuer, blesser, aller sur la lune) ne peut être justifiée d'un point de vue moral sans considérer le motif pour lequel un sujet agit. Sans ce motif, en effet, il ne s'agit pas encore d'une action humaine, et seule une action humaine peut être évaluée, au sens propre, comme moralement bonne ou mauvaise. Le mal pré-moral réalisé par une action humaine ne peut être voulu en tant que tel et doit être justifié dans l'ensemble de l'action par des raisons proportionnées »⁹⁵. La conclusion qui s'ensuit est qu'« un jugement moral ne peut être formulé qu'à partir de la considération simultanée de trois éléments (action, circonstances, fin) qui sont en eux-mêmes pré-moraux. La réalisation des trois éléments (a. prendre de l'argent à un autre, b. qui est très pauvre, c. pour faire plaisir à un ami) n'est pas la combinaison de trois actions humaines, qui peuvent être évaluées séparément, mais constitue une seule action humaine »⁹⁶. Une norme morale, pour être véritablement universelle, devrait prendre en compte les trois éléments dans toute leur ampleur, mais cela « est théoriquement impossible » et, par conséquent, lorsque la norme sera appliquée, l'on découvrira que son ampleur est inférieure à ce que l'on pensait⁹⁷.

Comme l'ont noté plusieurs auteurs⁹⁸, il y a, dans des raisonnements comme ceux de McCormick et Fuchs, une erreur au niveau de la théorie de l'action, qui procède peut-être de l'héritage d'une certaine morale casuistique. L'erreur consiste en une considération physicienne de l'action morale (*tuer en soi*, dont parle Fuchs), privée de la signification de son volontaire, que l'on veut surmonter en ajoutant des éléments pris de l'intentionnalité du sujet (*finis operantis*), des circonstances ou des conséquences. McCormick et Fuchs ont raison de dire qu'une action décrite de manière purement physicienne (sans volontaire) ne pourrait pas être évaluée moralement, parce qu'il ne s'agit pas d'une action humaine, puisque l'action humaine est une réalité essentiellement volontaire. Mais au lieu d'essayer de comprendre le volontaire (et donc la moralité) comme intrinsèque à l'action (qu'ils ont enlevé pour pouvoir considérer l'action comme une réalité pré-morale), ils veulent introduire le volontaire (et donc la moralité) uniquement sur la base de l'intention de l'agent, des circonstances et des conséquences prévisibles. Comme l'a écrit Rhonheimer, pour eux, l'action humaine, en tant que

91. Cf. par exemple Richard A. McCORMICK, « Some Early Reactions to "Veritatis Splendor" », *Theological Studies*, vol. 55, n° 3 (1994), p. 490-491.

92. Cf. « La ricezione della "Veritatis splendor" nella letteratura teologica », *Osservatore Romano* (20 mai 1995), p. 1.

93. Cf. la section 6.1.2 de ce chapitre, p. 109.

94. Josef FUCHS, *Responsabilità personale e norma morale: analisi e prospettive di ricerca*, sous la dir. de Salvatore PRIVITERA, Nuovi saggi teologici, n° 15, EDB, Bologna, 1978, p. 110.

95. *Ibid.*, p. 111. Josef Fuchs souligne que les dernières phrases répondent également à la pensée de Van der Marck, Van der Poel et Knauer.

96. *Ibid.*, p. 112.

97. Cf. *ibid.*

98. Cf. notamment MAY, « Los actos intrínsecamente malos y la enseñanza de la encíclica "Veritatis splendor" », *op. cit.* ; RHONHEIMER, « "Intrinsically Evil Acts" and the Moral Viewpoint : Clarifying a Central Teaching of Veritatis Splendor », *op. cit.* ; Martin 1950- RHONHEIMER, « Intentional Actions and the Meaning of Object: A Reply to Richard McCormick », *The Thomist*, vol. 59, n° 2 (1995), p. 279-311 Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, « El acto moral y la existencia de una moralidad intrínseca absoluta », dans *Comentarios a la "Veritatis splendor"*, sous la dir. de Gerardo del POZO ABEJÓN, Biblioteca de autores cristianos, n° 545, BAC, Madrid, 1994, p. 693-714.

réalité volontaire et donc morale, serait la somme d'une action physique ou décrite physiquement (*tuer en soi*) plus l'attitude du sujet à l'égard d'une fin (la *finis operantis* de la manualistique traditionnelle, que *Veritatis splendor* appelle, au n° 80, « intentions ultérieures ») et à l'égard des circonstances et des conséquences. Mais le vrai problème est que, rien qu'au niveau de la théorie de l'action, une action physique plus une intention n'aboutit pas à une action volontaire⁹⁹.

C'est exactement ainsi que l'on peut comprendre la clarification offerte par l'éditorial susmentionné : « En fournissant des indications sur la manière de comprendre l'objet moral, l'encyclique met en garde contre le conséquentialisme et le proportionnalisme en tant que théories qui conçoivent la constitution de l'objet moral de manière à permettre, tout d'abord, une neutralisation morale induite de l'action choisie et, ensuite, sa redéfinition continue sur la base d'intentions ou de conséquences ultérieures. Un contexte argumentatif est ainsi constitué qui ne nie certes pas le principe selon lequel la fin ne justifie pas les moyens, mais qui le rend pratiquement inapplicable. Telle est l'opération méthodologique complexe qu'il faut absolument rejeter »¹⁰⁰.

6.5 La moralité des effets

Le volontaire d'une action implique, au moins dans une certaine mesure, le volontaire des effets résultant de cette action. L'évaluation morale d'une action doit prendre en compte la moralité de ses conséquences. Les problèmes qui peuvent se présenter sont très complexes. La théologie morale a tiré de la tradition vivante de l'Église, ainsi que de nombreuses expériences concrètes, et de réflexions sur la vie vécue, certains critères qui aident à résoudre ces problèmes.

6.5.1 Imputabilité morale des conséquences

Le problème consiste à savoir quand est-ce que l'on est moralement responsable des conséquences bonnes ou mauvaises d'une action ou d'une omission. Bien que le sujet soit très vaste, nous nous limiterons ici à indiquer cinq principes qui aident à résoudre les cas les plus fréquents¹⁰¹.

1. Nous sommes responsables des conséquences négatives de nos mauvaises actions, même si ces conséquences n'avaient pas été prévues, bien qu'elles eussent été prévisibles¹⁰². Nous aurions pu les éviter si nous avions fait ce qui est bon ou si nous n'avions pas fait la mauvaise action. Si quelqu'un jette une personne à terre pour la voler et si, à la suite de la chute, la personne attaquée meurt, alors le voleur est responsable de sa mort, même s'il n'avait que l'intention de voler et non de tuer.
2. Les bonnes conséquences des mauvaises actions ne peuvent être attribuées à l'agent comme un mérite. Par exemple, l'on ne louera ni ne récompensera le voleur qui, s'appêtant à voler dans un endroit où, en théorie, personne ne devrait se trouver, empêche collatéralement un terroriste de laisser à cet endroit un engin explosif qui aurait pu faire de nombreuses victimes.
3. Nous ne sommes pas responsables des conséquences négatives *imprévisibles* de nos bonnes actions¹⁰³. Ces conséquences sont simplement non intentionnelles, à condition bien sûr que nous ne puissions vraiment pas les prévoir. Le policier qui découvre un crime et qui traduit son auteur en justice n'est pas responsable si ce dernier, une fois en prison, se suicide.

99. Cf. RHONHEIMER, « Intentional Actions and the Meaning of Object », *op. cit.*, p. 286-287.

100. « La ricezione della "Veritatis splendor" nella letteratura teologica », *op. cit.*

101. Nous suivons les aspects essentiels de la discussion plus large proposée par RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, *op. cit.*, p. 308-312.

102. Cf. CEC, n° 1736.

103. Cf. *ibid.*, n° 1737.

4. Nous ne sommes pas responsables des conséquences négatives *prévues* de l'omission d'une action mauvaise ou interdite. Qui rejette une tentative de corruption de la part d'un autre n'est pas responsable des autres actions illicites que le corrupteur entreprendra pour obtenir ce qu'il veut, même si elles sont plus immorales.
5. L'on n'est pas coupable des conséquences négatives *prévues* des actions bonnes, pourvu que les conditions que nous allons voir pour les actes à double effet soient réunies.

6.5.2 L'acte à double effet

Dans la vie de tous les jours, il existe fréquemment des actes qui, outre leurs effets souhaités, ont également des conséquences indésirables, mais qui sont tolérées par amour du bon effet recherché. Ce type d'action peut également être qualifié de « volontaire indirect »¹⁰⁴. Le problème moral se pose lorsque l'un de ces effets indésirables se présente comme un mal éthique : par exemple, vendre une arme à quelqu'un qui peut s'en servir pour voler. La question qui se pose est la suivante : quand est-il licite d'accomplir une action qui, outre de bons effets, en implique un moralement mauvais ?

L'on peut indiquer quelques *conditions* synthétiques qui doivent être remplies – toutes ensemble – pour qu'il soit licite d'accomplir une action (ou de l'omettre) lorsqu'elle provoque également un effet mauvais¹⁰⁵. Ces conditions sont les suivantes :

1. *L'acte réalisé doit être bon en lui-même, ou du moins indifférent* : la moralité de l'action en elle-même prime sur la moralité des effets. C'est pourquoi, avant d'étudier la bonté ou la malice des effets, il faut considérer celle de son acte propre, sinon tout ce dont peuvent résulter des effets positifs *hic et nunc* pourrait être licite.
2. *L'effet bon ne doit pas être obtenu par un acte mauvais* : l'on ne peut pas faire le mal pour qu'advienne le bien¹⁰⁶. Si le bien découle du mal, le mal n'est pas « indirectement volontaire » : il est plutôt voulu directement comme un moyen¹⁰⁷.
3. *La personne doit rechercher directement le bon effet* (c'est-à-dire avoir une intention droite), accepter à son corps défendant l'effet mauvais et le tolérer à contrecœur. C'est pourquoi elle mettra tout en œuvre pour éviter, ou du moins limiter, l'effet mauvais.
4. *Qu'il existe une proportionnalité entre le bien que l'on veut et le mal que l'on tolère* : il n'est pas moralement justifié de risquer sa vie pour gagner quelques euros, ou de mettre en danger une grossesse en prenant un médicament pour éviter des maux bénins. La proportionnalité susmentionnée exige que l'effet bon soit d'autant plus important que :
 - (a) Le mal toléré est grave ;
 - (b) La proximité entre l'acte accompli et la production du mal est grande : il est donc différent d'investir ses économies dans une maison d'édition qui a de nombreuses publications immorales ou d'investir dans une banque qui contrôle une partie de la maison d'édition ;

104. Cf. ce qui a été dit ci-dessus à la section 6.2.2, p. 113, sur l'objet indirect de la volonté.

105. Nous n'ignorons pas que cette approche a été critiquée par certains auteurs. Cependant, les critiques semblent porter davantage sur les applications casuistiques et les déviations quasi-mécanistes que sur les principes moraux eux-mêmes qui constituent cette problématique. D'autre part, si plusieurs problèmes pratiques pourraient être résolus avec d'autres instruments de l'analyse morale, cela n'est pas toujours possible si l'on fait abstraction du rôle du « volontaire indirect ». Sur ce thème, voir : Vicente M. ALONSO, *El principio del doble efecto en los comentadores de Santo Tomás de Aquino desde Cayetano hasta los Salmanticenses: estudio escolástico-histórico*, Pontificia Universitate Gregoriana, Roma, 1937 ; Joseph T. MANGAN, « An Historical Analysis of the Principle of Double Effect », *Theological Studies*, vol. 10, n° 1 (1949), p. 41-61 ; Guido M. MIGLIETTA, *Teologia morale contemporanea: il principio del duplice effetto*, Urbaniana University Press, Roma, 1997 et l'étude systématique de Alejandro MIRANDA MONTECINOS, *El principio del doble efecto*, Razón y normatividad, n° 8, G. Olms, Hildesheim, 2014.

106. Cf. Rm 3, 8.

107. Cf. ci-dessus la section 6.2.2, p. 113.

- (c) La certitude de l'effet mauvais est grande : comme vendre de l'alcool à un alcoolique ;
- (d) L'obligation d'empêcher le mal est grande : par exemple lorsqu'il s'agit d'une autorité civile ou ecclésiastique.

6.6 L'intégrité psychologique de l'action humaine et son imputabilité morale

L'étude de l'évaluation de l'action volontaire quant à sa matière (objet, fin, circonstances) et à ses conséquences étant achevée, passons aux éléments qui garantissent ou limitent son imputabilité subjective.

6.6.1 Notion d'imputabilité morale

Imputer signifie attribuer une action à un homme. L'imputabilité est la qualité qu'a une action d'être attribuée ou, plus exactement, l'état de la personne comme sujet de l'action, en vertu duquel cette action peut lui être attribuée en tant qu'auteur. Si l'action peut être attribuée en tant que mérite ou faute morale, l'on parle d'imputabilité morale, qui ne coïncide pas exactement avec l'imputabilité juridique¹⁰⁸. *Seules les actions libres sont moralement imputables* : l'homme ne peut répondre (rendre raison), devant lui-même et devant les autres, que des actions qu'il a lui-même conçues et organisées. Autrement dit, il ne doit se sentir responsable que des actions qui peuvent lui être attribuées en tant qu'auteur et dans la mesure où il en est l'auteur. Nous allons maintenant nous intéresser à l'étude de certaines conditions et circonstances du sujet qui modifient ou peuvent modifier la liberté de l'action, et par conséquent son imputabilité morale. Il s'agit de conditions ou de circonstances d'origine différente qui affectent directement ou indirectement au moins l'un des éléments essentiels de l'acte libre, à savoir la connaissance formelle de la fin et le volontaire, en diminuant ou même en annulant la liberté et l'imputabilité.

6.6.2 Circonstances relatives à la connaissance modifiant l'imputabilité morale

6.6.2.1 L'advertance et les types d'advertance

Du côté de la connaissance formelle de la fin, il faut considérer l'advertance (la conscience) et l'ignorance. *L'advertance est l'acte mental par lequel une personne se rend compte de ce qu'elle va faire ou de ce qu'elle fait et de la moralité de son action.* En ce qui concerne l'advertance, il convient de faire les distinctions suivantes :

1. *Pour l'intensité, c'est-à-dire pour la conscience plus ou moins grande qu'a la personne de l'acte et de sa moralité* :
 - (a) La *pleine advertance* : lorsque le sujet est clairement conscient à la fois de ce qu'il fait et de la moralité d'un tel acte ;
 - (b) *L'advertance partielle ou semi-complète* : lorsqu'il existe des obstacles qui rendent la pleine conscience difficile, sans l'annuler. Par exemple, une ébriété partielle, un état de somnolence ou une grande agitation ;

108. L'imputabilité juridique dépend également de certaines dispositions du droit civil. Une personne peut être obligée, en vertu de la loi civile ou d'une décision du juge, de réparer un dommage qu'elle a causé involontairement, et donc sans avoir commis de faute morale. Dans ce cas, il y a imputabilité juridique, mais pas imputabilité morale.

- (c) *L'inadvertance* : lorsque l'obstacle empêche totalement la prise de conscience ; par exemple, lorsque je ne me rends pas compte qu'une personne a besoin de mon aide.
2. *Pour la modalité* : elle fait allusion à la caractéristique de l'acte humain visé par l'advertance. Ce n'est pas la même chose, par exemple, de connaître le code de la route et de ne pas voir un panneau stop, que d'être conscient de l'existence d'une ligne continue mais d'ignorer qu'elle signifie l'interdiction de dépasser. L'on peut donc parler de :
- (a) *L'advertance (ou l'inadvertance) de la loi* : savoir (ou ne pas savoir) l'existence d'une loi morale. Par exemple, ne pas savoir qu'il y a une obligation grave d'assister à la messe du dimanche ;
- (b) *L'advertance (ou l'inadvertance) du fait* : se rendre compte (ou ne pas se rendre compte) d'un acte concret dont la loi est connue. Par exemple, savoir (ou ne pas savoir) qu'aujourd'hui c'est dimanche.
3. *Pour l'actualité* :
- (a) *L'advertance actuelle* : connaissance de l'acte et de sa moralité au moment où le sujet l'accomplit ;
- (b) *L'advertance virtuelle* : lorsqu'il y a eu auparavant une conscience actuelle qui influence encore l'acte, mais qui n'est pas présente au moment de l'action. Par exemple, la conscience de la destination que possèdent souvent les personnes qui voyagent. La plupart de nos actions ne sont réalisées qu'avec une conscience virtuelle.
4. *Pour l'ampleur* :
- (a) *L'advertance distincte (ou claire)* : lorsque l'on a précisément conscience des particularités éthiques de l'acte. Par exemple, payer une dette en ayant conscience qu'il s'agit d'une obligation de justice.
- (b) *L'advertance générique (ou confuse)* : lorsque l'on a seulement conscience de la bonté ou de la malice d'un acte, sans distinguer exactement la moralité spécifique. Par exemple, lorsque l'on comprend qu'il est bon de payer des impôts, sans savoir qu'il s'agit d'une obligation de justice.

6.6.2.2 Principes moraux sur l'advertance

1. *Une action est moralement imputable si elle est accomplie au moins avec une advertance virtuelle, car cela suffit à garantir la liberté de l'acte.* Par ailleurs, il n'est pas possible d'avoir toujours une advertance actuelle dans toutes nos actions. L'advertance virtuelle est également suffisante pour le péché mortel et pour un acte vertueux héroïque. L'advertance actuelle est *per se* la cause d'une plus grande volonté, mais *per accidens* une conscience virtuelle peut générer un acte moral plus intense. Par exemple, l'advertance virtuelle d'un père qui travaille dur pendant longtemps pour sa famille répond à une volonté plus grande que l'advertance actuelle d'une petite amabilité dans la vie sociale.
2. *L'advertance générique de la moralité est suffisante pour l'acte moral* : bien qu'il ne s'agisse pas d'une connaissance de la moralité spécifique de l'action, c'est une connaissance qui distingue clairement le bien du mal.
3. *L'advertance partielle diminue la liberté, et donc l'imputabilité de l'acte.* Ainsi, la pleine advertance (conscience) est requise pour le péché mortel. Il ne faut pas la confondre avec la conscience réfléchie d'offenser Dieu : il suffit d'avoir pleinement conscience – mais peut-être *in confuso* – que la chose est mauvaise, qu'il n'est pas bon de la faire, qu'elle n'est pas conforme aux

enseignements du Seigneur, etc. Par ailleurs, l'avertance partielle n'est pas la même chose que l'inadvertance. En effet, l'avertance partielle n'enlève pas toute la liberté et les actes sont donc partiellement imputables. Par exemple, un péché qui est mortel en lui-même, s'il est commis avec une avertance partielle, est néanmoins véniel.

6.6.2.3 L'ignorance

Le problème de l'ignorance est différent. Il ne s'agit pas ici de l'existence d'un obstacle qui empêche l'application de l'acte de connaissance que l'on possède normalement, mais du fait que la connaissance que l'on a des circonstances de l'action, et surtout de sa moralité, est erronée. Autrement dit, l'on considère comme bonne l'action qui est en réalité mauvaise ou vice-versa. L'ignorance sera étudiée au chapitre 10, lorsque nous traiterons de la conscience morale.

6.6.3 Circonstances relatives au volontaire modifiant l'imputabilité morale

6.6.3.1 Action non volontaire, involontaire et volontaire mixte

Nous savons maintenant ce qu'est une action volontaire. Il faut maintenant ajouter que l'on parle d'*action non volontaire pour indiquer la simple absence de volontaire*. La cause la plus fréquente des actions non volontaires est l'ignorance des circonstances concrètes de l'action, notamment de son objet. Une personne qui utilise un arbre comme cible et blesse un chien, dont la présence à proximité de l'arbre n'était pas connue, ne le blesse pas volontairement, puisque cette blessure n'a jamais fait l'objet d'un acte positif et délibéré de sa volonté. De telles actions n'appartiennent pas à la sphère de la moralité formelle, bien qu'elles puissent avoir un certain degré d'imputabilité, car le non volontaire admet différents degrés.

Le concept d'action involontaire ajoute un élément supplémentaire à celui d'action non volontaire. Cet élément est la contrariété ou l'opposition de l'action involontaire à l'acte ou à la disposition habituelle de la volonté de la personne. L'une des causes les plus fréquentes de l'action involontaire est la violence, mais aussi l'ignorance des circonstances concrètes de l'action. C'est le cas, par exemple, lorsqu'on ressent de la douleur après avoir compris que, sans le savoir, l'on a fait quelque chose que l'on n'aurait jamais voulu faire, parce que c'est contraire à ses sentiments, à ses convictions, etc.

Beaucoup plus fréquentes sont les actions réalisées par des personnes saines, dans lesquelles le volontaire et l'involontaire sont mélangés : ce sont les *actions mixtes*. *Les actions mixtes sont des actions libres, mais qui ne répondent pas à une initiative libre de la personne.* Ce sont des actions accomplies en raison d'une situation difficile dans laquelle le sujet se trouve, et elles sont accomplies non sans surmonter une répugnance considérable, puisqu'elles sont opposées à ses désirs, et ne seraient donc pas accomplies en dehors de cette situation. Aristote a complètement décrit ce type d'action¹⁰⁹. Du point de vue moral, il faut ajouter que la contrainte de la situation

109. Nous reportons ici ses mots : « Pour les actes accomplis par crainte de plus grands maux ou pour quelque noble motif (par exemple, si un tyran nous ordonne d'accomplir une action honteuse, alors qu'il tient en son pouvoir nos parents et nos enfants, et qu'en accomplissant cette action nous assurerions leur salut, et en refusant de la faire, leur mort), pour de telles actions la question est débattue de savoir si elles sont volontaires ou involontaires. C'est là encore ce qui se produit 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. [...] Les actions de cette nature sont aussi parfois objet d'éloge quand on souffre avec constance quelque chose de honteux ou d'affligeant en contrepartie de grands et beaux avantages ; dans le cas opposé, au contraire, elles sont objet de blâme, car endurer les plus grandes indignités pour n'en retirer qu'un avantage nul ou médiocre est le fait d'une âme basse. Dans le cas de certaines actions, ce n'est pas l'éloge qu'on provoque, mais l'indulgence : c'est lorsqu'on accomplit une action qu'on ne doit pas faire, pour éviter des maux qui surpassent les forces humaines et que personne ne pourrait supporter. Cependant il existe sans doute des actes qu'on ne peut jamais être contraint d'accomplir, et auxquels nous devons préférer

n'élimine pas en elle-même l'imputabilité morale de l'action, mais elle peut parfois la réduire et même l'éliminer, si la peur ou une autre passion causée par l'approche du danger empêche ou diminue l'usage de la raison.

6.6.3.2 Le consentement et les types de consentement

Par *consentement*, l'on entend ici l'élément essentiel du volontaire : la libre orientation de la volonté (*approbation, acquiescement*) vers le bien (réel ou apparent) présenté par l'intelligence. Le consentement est intimement lié à l'avertance : celle-ci est une condition de celui-là, mais le consentement n'est pas une pure redondance de l'avertance, puisque la volonté peut vouloir plus ou moins intensément le bien connu, et choisir entre différents biens. Le consentement se réfère à la fois à l'intention de la fin et au choix des actions finalisées (les moyens). Pour des raisons pratiques, les distinctions suivantes sont importantes :

1. *Pour le degré de consentement* :
 - (a) Le *consentement parfait* : la volonté adhère pleinement à l'acte, au moins dans ses aspects essentiels ;
 - (b) Le *consentement imparfait* : il s'agit d'une adhésion partielle de la volonté, soit parce que la volonté n'adhère pas complètement à l'objet, soit parce qu'elle découle d'une conscience partielle.
2. *Pour l'actualité du consentement* : il s'agit d'une division analogue à la division pour l'actualité de l'avertance (voir ci-dessus), mais qui se réfère à la volonté et non à la connaissance.

Il convient également de rappeler que le consentement peut également se référer aux effets indirects de la volonté, dont nous avons parlé plus haut.

6.6.3.3 Principes moraux du consentement

1. *Pour la moralité de l'action, le consentement imparfait, qui fait suite à une avvertance partielle ou à une pleine avvertance, mais avec un acquiescement incomplet de la volonté, est suffisant.* Il en est ainsi parce que la volonté domine l'action et que, par conséquent, s'il y a avvertance et absence de violence, l'acte doit être considéré comme volontaire et imputable. Il est certain qu'un consentement imparfait diminue la moralité positive ou négative de l'acte.
2. *Le consentement parfait est requis pour le péché mortel, qui a la malice et les conséquences les plus graves.* À l'intérieur d'une perfection essentielle du consentement, il existe différents degrés accidentels : un péché sous l'effet de la passion n'est pas la même chose qu'un péché par malice. Dans ce cas, l'intensité de la volonté influe sur le degré de moralité, sans changer l'espèce de l'acte.
3. *La réalité de notre nature libre implique que, avec une avvertance normale, et s'il n'y a pas de contrainte extérieure, le consentement peut être dit parfait lorsque l'acte est réalisé extérieurement.* Dans les actes qui n'ont pas de reflet extérieur, il est plus difficile d'apprécier la perfection ou non du consentement. Cependant, il existe certains signes qui peuvent aider en cas de *doute* (c'est-à-dire lorsque la personne, de bonne foi, n'est pas sûre d'avoir parfaitement consenti) :
 - Un consentement qui modifie l'attitude personnelle profonde, s'il est parfait, est également clair : dans le *doute*, on suppose que la personne en état grâce et qui se comporte habituellement bien n'a pas péché gravement (peut-être l'a-t-elle fait véniellement), et

subir la mort la plus épouvantable : car les motifs qui ont contraint par exemple l'Alcméon d'Euripide à tuer sa mère apparaissent bien ridicules » (ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, op. cit., III, 1 : 1110 a 3 - 28).

que la personne en état de péché a commis un nouveau péché. De même, si une personne qui s'efforce d'être sainte doute d'avoir accompli un acte de culte de manière habituelle, ce n'est probablement pas le cas, mais pleinement volontaire.

- Dans le cas d'une advertance partielle, le consentement est présumé imparfait, même si l'acte est extérieur. Par exemple, dans un état de somnolence ou d'ébriété partielle.
- S'il est facile d'accomplir l'acte extérieur et qu'on ne le fait pas, on doit supposer un consentement imparfait.

Nous aurons à revenir sur certains de ces concepts dans notre étude spécifique du péché (chapitre 11).

6.6.4 Rapport des passions avec l'imputabilité morale

6.6.4.1 Les passions en général

Il est possible de formuler quelques principes concernant l'influence des passions sur l'imputabilité morale, qui sont utiles au plan de la casuistique¹¹⁰. Les principaux sont les suivants :

1. *Les passions antécédentes, dans la mesure où elles perturbent la raison, diminuent la responsabilité de l'acte.* Par exemple, une personne en colère dit ou fait des choses qu'elle ne ferait pas si elle était calme. Si la passion empêche complètement l'usage de la raison, elle annule l'imputabilité, bien que cela ne soit pas fréquent. Les péchés commis par passion antécédente sont appelés péchés de fragilité et, bien qu'ils puissent être mortels, ils sont moins graves que ceux commis délibérément.
2. *La passion concomitante, qui suit spontanément l'acte volontaire, ne change pas la responsabilité.* Cependant, elle est un signe de l'intensité du volontaire.
3. *La passion conséquente augmente l'imputabilité, car elle a été volontairement provoquée pour agir plus facilement.* Par exemple, exciter sa colère pour pouvoir attaquer avec plus de violence. L'on peut inclure ici les passions qui semblent antécédentes, mais qui sont en réalité volontaires *in causa*, comme celui qui ne veut pas repousser la pensée d'un tort subi et qui, lorsqu'il se trouve face à l'offenseur, se met immédiatement en colère.

6.6.4.2 Étude spéciale de la crainte

Une attention particulière mérite d'être accordée à la crainte, qui peut avoir des répercussions considérables sur la volonté, comparables à celles de la violence, diminuant et, dans certains cas, annulant même la responsabilité morale¹¹¹. La crainte peut être grave ou légère selon son intensité, qui est par ailleurs très subjective : ce qui est grave pour l'un peut être léger pour l'autre. La crainte peut également être juste, lorsqu'elle est provoquée chez un autre sujet pour une raison juste (la présence d'un policier peut à juste titre susciter la crainte chez un voleur), ou injuste, lorsque par elle-même ou par son intensité elle ne répond pas à un motif juste et proportionné.

En ce qui concerne la relation entre la crainte et l'imputabilité morale, l'on peut considérer les principes suivants :

1. La crainte diminue le volontaire – bien qu'elle ne l'annule normalement pas – en fonction de sa gravité objective et subjective. Par exemple, faire le bien par crainte d'être puni est moins

110. Nous utilisons ici les concepts et les distinctions étudiés à la section 5.4.4, p. 105.

111. Cf. *CEC*, n° 1735.

- méritoire que de le faire de manière pleinement volontaire¹¹².
2. Les lois positives n'obligent pas en cas de crainte grave, car elles n'obligent pas *cum grave incommodo*. Par exemple, celui qui ne va pas à la messe par crainte de perdre la vie ne commet pas de péché. Néanmoins, de telles lois obligent en cas de crainte légère. Par exemple, celui qui ne va pas à la messe par crainte d'attraper froid.
 3. Les lois morales négatives (qui concernent les actes intrinsèquement mauvais) obligent même en cas de crainte grave. Par exemple, l'on ne peut pas apostasier, même par crainte de la mort.
 4. Surmonter la crainte est le signe d'un plus grand volontaire, comme ce serait le cas d'une personne qui aide un malade tout en ayant peur de contracter une maladie infectieuse.
 5. La crainte peut rendre nuls ou du moins résiliables certains actes qui, en raison de leur importance et de leurs conséquences, requièrent une pleine liberté. Ainsi, par exemple, un mariage contracté sous la pression d'une crainte grave injustement provoquée serait nul.

Comme nous l'avons dit, ces principes concernent exclusivement le rapport des passions à l'imputabilité morale. Selon d'autres perspectives, d'autres considérations seraient possibles. Il suffit de dire, par exemple, qu'une personne qui ne parvient pas à maîtriser la crainte, selon les exigences d'un sain réalisme et de la confiance due à Dieu, s'expose à des problèmes caractérologiques de grande importance : de l'anxiété à la pusillanimité, des formes névrotiques légères aux troubles plus profonds de la personnalité. De ce point de vue également, la régulation vertueuse des passions coïncide toujours avec l'équilibre et la maturité de la personne¹¹³.

6.7 Les actes moraux méritoires

6.7.1 Le mérite dans la Sainte Écriture

Le terme *mérite* indique la *rétribution due* à une action ou à une conduite. *L'Écriture Sainte met en lumière qu'au sens strict, le Créateur ne doit rien à la créature, mais elle enseigne tout aussi clairement que Dieu récompense les bonnes actions humaines et punit les mauvaises*¹¹⁴. L'Ancien Testament utilise divers termes qui répondent, avec plus ou moins d'exactitude, à l'idée de rétribution : récompenser, châtier, ruiner, rendre heureux, acquitter les bonnes actions, punir, payer pour les péchés, récompenser selon ses actes¹¹⁵, etc.

112. Le bien accompli *seulement* « par crainte » n'est pas méritoire, faute d'une intention droite ; tandis que le mal accompli *seulement* « par crainte » est moins grave, mais pas entièrement non coupable, puisque « l'amour de Dieu implique obligatoirement le respect de ses commandements, même dans les circonstances les plus graves, et le refus de les transgresser, même dans l'intention de sauver sa propre vie » (*Veritatis splendor*, n° 91).

113. Pour l'application de la théorie des passions aux devoirs éducatifs, voir : Giuseppe ABBÀ, « L'architettura delle virtù. Educare a vivere bene », *Studi Cattolici*, vol. 35 (1991), p. 292-297 ; *idem*, *Le virtù per la felicità*, *op. cit.*, chap. VIII ; *Educar los sentimientos: inteligencia emocional y equilibrio afectivo*, 8^e éd., Hacer familia, Palabra, Madrid, 2019 ; FRANÇOIS, *Exhortation apostolique Amoris laetitia*, 19 mars 2016, URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/a_post_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (désigné ci-après par *Amoris laetitia*), chap. VII.

114. Le Dt (7, 7-11, 32) équilibre avec soin les deux aspects : a. La gratuité absolue de l'amour prévenant et rétributif de Dieu ; et b. La réelle liberté humaine d'accepter et de faire fructifier les dons divins. Cette doctrine est explicite en ce qui concerne l'Alliance avec le peuple d'Israël, mais ses enseignements peuvent être appliqués à l'agir éthique concret de toute personne.

115. Cf. Lv 26, 18 ; 1 S 24, 20 ; 2 S 22, 21 ; Tb 13, 2,5 ; Pr 19, 17 ; Is 40, 10 ; Jr 15, 13 ; Ez 25, 14,17 ; Os 4, 9. Il n'est pas nécessaire de s'attarder ici sur l'évolution qu'a connue l'idée de rétribution divine dans l'Ancien Testament. Un moment extrêmement important est l'atteinte, dans le judaïsme tardif, de la certitude de l'existence d'un jugement final et d'une vie après la mort, contexte dans lequel l'on peut acquérir une idée de la rétribution divine plus proche de celle du christianisme.

Dans le Nouveau Testament, l'idée de rétribution est omniprésente¹¹⁶. La rétribution a déjà lieu d'une certaine manière dans ce monde, mais surtout dans la vie éternelle : « Nul n'aura laissé maison, frères, sœurs, mère, père, enfants ou champs à cause de moi et à cause de l'Évangile, qui ne reçoive le centuple dès maintenant, au temps présent [...], et, dans le monde à venir, la vie éternelle »¹¹⁷. La rémunération sera donnée « à chacun selon sa conduite »¹¹⁸, mais en même temps il faut toujours reconnaître que « nous sommes des serviteurs inutiles ; nous avons fait ce que nous devons faire »¹¹⁹. La récompense dépend de ce que Dieu a préparé¹²⁰, car l'œuvre du salut est un don gratuit de l'amour du Père¹²¹. Saint Paul rappelle que l'homme ne peut se glorifier de ses œuvres¹²², car c'est Dieu qui appelle selon son dessein, qui justifie et qui glorifie¹²³. Cependant, la réelle liberté humaine, qui peut accepter ou refuser le don divin, n'est pas ignorée : si l'homme rejette ce don, il s'engage sur la voie de la damnation¹²⁴ ; s'il l'accepte, il sera sauvé par le choix de Dieu, par l'œuvre sanctifiante de l'Esprit et par la grâce du Christ¹²⁵.

Bien que l'Écriture utilise le concept humain de rémunération pour exprimer la réalité du mérite, le sens de cette notion biblique dépasse l'idée humaine de récompense, puisque Dieu lui-même, par ses dons gratuits prévenants et conséquents, rend la personne apte à faire de bonnes œuvres : le chrétien se glorifie dans le Seigneur « dont la bonté envers les hommes est si grande qu'il veut que ses dons soient leurs mérites »¹²⁶. Par conséquent, « le mérite de l'homme auprès de Dieu dans la vie chrétienne provient de ce que Dieu a librement disposé d'associer l'homme à l'œuvre de sa grâce. L'action paternelle de Dieu est première par son impulsion, et le libre agir de l'homme est second en sa collaboration, de sorte que les mérites des œuvres bonnes doivent être attribués à la grâce de Dieu d'abord, au fidèle ensuite »¹²⁷. La grâce de Dieu est la source première de tout mérite humain¹²⁸. Les saints ont toujours eu une vive conscience que leurs mérites étaient pure grâce¹²⁹.

6.7.2 Contenu du mérite

Quel est le contenu du mérite ? *L'homme qui, aidé par la grâce, se donne à Dieu dans une action bonne, reçoit en récompense le don du Seigneur lui-même, c'est-à-dire une union plus profonde avec la Sainte Trinité* : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons vers lui et nous nous ferons une demeure chez lui »¹³⁰ ; et c'est précisément la grâce qui rend l'homme « participants de la nature divine »¹³¹. À la croissance de la grâce sanctifiante s'ajoute un *accroissement des grâces actuelles*, qui sont des aides transitoires sur le chemin de la sainteté. D'autre part, comme la grâce est le germe de la vie bienheureuse, *par le mérite, le germe du paradis est greffé toujours plus solidement dans l'homme*. Ainsi, le mérite surnaturel est le titre donné aux bonnes

116. Cf. Mt 10, 41-42 ; 19, 27-29 ; 20, 1-9 ; 22, 1-14 ; 25 ; etc.

117. Mc 10, 29-30.

118. Mt 16, 27 ; cf. Rm 2, 6-11.

119. Lc 17, 10.

120. Cf. Mc 10, 40.

121. Cf. Jn 3, 16-17 ; Rm 6, 23.

122. Cf. Rm 4, 2-8.

123. Cf. Rm 8, 28-30.

124. Cf. Jn 3, 18-20 ; Rm 2, 5-9 ; 2 Th 1, 6-9.

125. Cf. 2 Th 2, 13-17 ; Tt 3, 3-7 ; 1 P 1, 1-9.

126. CONCILE DE TRENTE, *De iustificatione*, op. cit., chap. 16 : DS, n° 1548 ; cf. *Indiculus*, chap. 9 : DS, n° 248.

127. CEC, n° 2008.

128. Cf. CONCILE DE TRENTE, *De iustificatione*, op. cit., chap. 7 & 16 : DS, n°s 1530, 1546 & 1547 ; *Sacrosanctum Concilium*, n°s 49 & 60 ; *Gaudium et spes*, n° 22.

129. Cf. CEC, n° 2011.

130. Jn 14, 23.

131. 2 P 1, 4.

actions surnaturelles par l'accroissement de la vie de grâce et par l'acquisition de la vie éternelle¹³².

La théologie distingue le mérite *de condigno*, c'est-à-dire dû en justice, et le mérite *de congruo*, qui suppose une certaine convenance, mais en tenant compte de la libéralité du donateur. L'ordre surnaturel dépasse l'action humaine de telle sorte que le mérite *de condigno*, au sens strict, n'est propre qu'à Jésus-Christ. Pour nous, l'on peut parler d'un mérite *de condigno* fondé sur une promesse divine gratuite, par laquelle, si l'homme accomplit de bonnes œuvres, en vertu de la Rédemption, il est en droit de recevoir la vie éternelle ainsi que l'accroissement de la grâce et de la gloire¹³³ : « L'adoption filiale, en nous rendant participants par grâce à la nature divine, peut nous conférer, suivant la justice gratuite de Dieu, un véritable mérite »¹³⁴. Le mérite *de congruo* ne résulte pas d'une proportionnalité – même en vertu de la promesse – entre l'agir et la récompense, mais de la pure libéralité divine, dans la mesure où il convient que les bonnes œuvres soient récompensées. Dans ce mérite entrent la grâce de la conversion, la grâce de la persévérance finale et les grâces qui peuvent être méritées pour d'autres personnes.

La grâce de Dieu étant la source première de tout mérite humain, « personne ne peut mériter la grâce première, à l'origine de la conversion, du pardon et de la justification. Sous la motion de l'Esprit Saint et de la charité, nous pouvons ensuite mériter pour nous-mêmes et pour autrui les grâces utiles pour notre sanctification, pour la croissance de la grâce et de la charité, comme pour l'obtention de la vie éternelle. Les biens temporels eux-mêmes, comme la santé, l'amitié, peuvent être mérités suivant la sagesse de Dieu. Ces grâces et ces biens sont l'objet de la prière chrétienne. Celle-ci pourvoit à notre besoin de la grâce pour les actions méritoires »¹³⁵.

6.7.3 Conditions pour le mérite

Les conditions pour que l'agir humain soit susceptible de mérite surnaturel sont :

1. Qu'il s'agisse d'un acte humain : sans liberté, il n'y a pas de mérite, car nul ne mérite de récompense s'il n'agit pas en pleine liberté et responsabilité.
2. Qu'il s'agisse d'un acte bon : seuls les actes dirigés vers Dieu ont la promesse d'une rétribution. Cela ne signifie pas la nécessité d'une intention actuelle dirigée vers Dieu, puisque, comme on l'a dit, une intention virtuelle suffit, bien que le renouvellement de l'intention droite, pour qu'elle soit la plus actuelle possible, soit d'un grand secours dans la vie morale.
3. Qu'il s'agisse de l'agir d'un homme *viator* : « Il faut que tous nous soyons mis à découvert devant le tribunal du Christ, pour que chacun recouvre ce qu'il aura fait pendant qu'il était dans son corps, soit en bien, soit en mal »¹³⁶.
4. Que l'action bonne soit accomplie par un homme en état de grâce : comme on l'a dit, seule la charité réalise cette union avec Dieu qui est à la racine de tout mérite. L'homme en état de péché ne peut mériter que *de congruo*¹³⁷.

132. Cf. CONCILE DE TRENTE, *De iustificatione*, op. cit., can. 32 : DS, n° 1582.

133. Cf. CONCILE DE TRENTE, *De iustificatione*, op. cit., chap. 10 & 16, can. 26 : DS, n°s 1535, 1545 & 1576.

134. CEC, n° 2009.

135. *Ibid.*, n° 2010.

136. 2 Co 5, 10 ; cf. Jn 9, 4.

137. Cf. CONCILE II D'ORANGE, 529, can. 18 & conclusion : DS, n°s 388 & 397 ; CONCILE DE TRENTE, *De iustificatione*, op. cit., chap. 5 : DS, n° 1525 ; ST, I-II, q. 114, a. 4 ; *De malo*, q. 2, a. 5, ad 7 ; THOMAS D'AQUIN, « De virtutibus in communi », dans *Questions disputées. De virtutibus*, sous la dir. de Dominique PILLET, trad. par Jacques MÉNARD et al., 2007, URL : <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/questionsdisputees/questionsdisputeesvertus.htm> (désigné ci-après par *De virtutibus in communi*), a. 2, ad 18.

5. Pour la même raison, la mesure du mérite dépend de la qualité de l'amour de la personne¹³⁸. Une action plus ardue n'implique pas en soi un plus grand mérite, bien que le degré de difficulté puisse être un signe du degré de charité dans l'agir¹³⁹.
6. Si la doctrine du mérite est comprise correctement, le chrétien ne deviendra jamais un égoïste : un chrétien n'aime pas pour mériter, mais il mérite parce qu'il aime¹⁴⁰. Cependant, puisque la récompense recherchée est l'amour et l'union avec le Christ, le désir d'être récompensé est propre au chrétien. L'Écriture Sainte, en louant Moïse (et d'autres justes) pour ses œuvres, dit : « Il avait, en effet, les yeux fixés sur la récompense »¹⁴¹. À la lumière de ces considérations, on peut bien comprendre la condamnation de la thèse selon laquelle le désir de mérite est un péché¹⁴². Dans les profondeurs de l'âme croyante, il y aura toujours l'aspiration suprême chantée par le psalmiste : « C'est ta face, Seigneur, que je cherche »¹⁴³.

138. Cf. 1 Co 13, 3 ; Jc 1, 12.

139. Cf. Si 12, 1-2 ; Mt 10, 42 ; 2 Co 9, 6 ; He 6, 10-12.

140. Cf. Rm 14, 6-8 ; 2 Co 8, 7-8.

141. He 11, 26 ; cf. Lc 23, 51.

142. Cf. CONCILE DE TRENTE, *De iustificatione*, *op. cit.*, can 31 : DS, n° 1581 ; SAINT-OFFICE, *Erreurs des jansénistes. Décret du Saint-Office*, 7 déc. 1690, n° 13 : DS, n° 2313.

143. Ps 27, 8.

Chapitre 7

Les vertus morales et les dons du Saint-Esprit

7.1 Les vertus dans la tradition théologico-morale catholique

7.1.1 Les origines dans la philosophie grecque

La vertu (*aretê*) est l'un des concepts fondamentaux de l'anthropologie et de l'éthique philosophique grecque, dans laquelle elle signifie l'*excellence morale* de l'homme. À l'origine, la langue grecque connaissait un usage très large du terme « vertu », qui pouvait exprimer les *qualités excellentes* des choses, des animaux, des hommes ou des divinités. Socrate l'emploie déjà dans un sens plus étroit, pour désigner uniquement l'excellence morale de l'homme, entendue principalement comme une *connaissance sur le bien* qui peut être communiquée par l'enseignement. Dans cette ligne, Platon a élaboré la classification des quatre vertus – sagesse, force, tempérance et justice¹ – qui deviendra célèbre dans la pensée philosophique occidentale. Dans un dialogue très critique avec la tradition socratique et platonicienne, Aristote portera la doctrine de la vertu à son expression classique la plus aboutie. La vertu est la perfection habituelle et stable (*héxis*) des facultés opératives humaines, qu'il s'agisse des facultés intellectuelles (*vertus dianoétiques* ou intellectuelles) ou des facultés appétitives (*vertus éthiques*). La vie humaine selon les vertus représente pour Aristote la meilleure vie de l'homme. La tradition stoïcienne reprendra la doctrine de la vertu, en insistant notamment sur l'harmonie entre la vie selon les vertus et la vie selon la nature. En raison de son influence sur certains écrivains chrétiens, la doctrine sur les vertus contenue dans le *De officiis* de Cicéron a eu une importance considérable.

7.1.2 L'Écriture Sainte

La langue hébraïque ne possède pas de terme correspondant au grec *aretê*. La version grecque des LXX traduit par *aretê* certaines expressions hébraïques qui signifient presque toujours l'action glorieuse de Dieu. Dans les livres des Maccabées, le mot *aretê* est souvent employé pour signifier soit la fidélité à Dieu soit le courage, la virilité et la prudence. Les influences grecques sont particulièrement évidentes dans le livre de la Sagesse : la vertu est opposée au vice², liée à l'immortalité³, et les quatre vertus platoniciennes sont mentionnées : « Aime-t-on la justice [au sens générique de sainteté] ? Ses

1. Cf. PLATON, *La République*, trad. par Georges LEROUX, éd. corrigée et mise à jour, GF, Flammarion, Paris, 2017, livre IV : 427 e, 433 b-c, 435 b, etc. Pour une première information sur la vertu dans le domaine classique, cf. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica*, op. cit., chap. 1.

2. Cf. Sg 5, 13.

3. Cf. Sg 4, 1.

labeurs, ce sont les vertus, elle enseigne, en effet, tempérance et prudence, justice et force »⁴. Pour l'Ancien Testament, l'homme vertueux agit avec la puissance et la vigueur (*virtus*) de l'Esprit divin, comme on le voit, par exemple, dans l'oracle messianique d'Is 11, 2 : sur le Messie reposera l'esprit de sagesse et d'intelligence, de conseil et de force, de connaissance et de crainte du Seigneur.

Dans le Nouveau Testament le mot *aretê* est peu utilisé. En 1 P 2, 9 et 2 P 1, 3, il est appliqué à Dieu. Dans deux autres passages, Ph 4, 8 et 2 P 1, 5, il se réfère à la bonne conduite des chrétiens. Cependant, il existe de nombreux catalogues de vertus et de vices, qui résument les attitudes morales conformes ou non à la vie chrétienne : concrètement, dans le Nouveau Testament, l'on trouve au moins quatorze catalogues de vertus⁵ et vingt-et-un catalogues de vices⁶. Bien que les vices énumérés soient nombreux et ne soient pas toujours les mêmes, l'on peut découvrir leur dénominateur commun dans l'amour propre, qui conduit à satisfaire les désirs de la « chair » : la luxure et la cupidité, converties en une sorte d'idolâtrie qui engendre l'envie, les querelles, les dissensions, etc.

En termes généraux, l'on peut affirmer que *l'Écriture Sainte souligne que l'initiative de l'effort dirigé vers les vertus ne part pas de l'homme lui-même, mais de Dieu : les vertus chrétiennes sont explicitement liées à l'action de l'Esprit Saint* ; elles sont des « fruits de l'Esprit »⁷, car sous son influence, nous attendons l'espérance de la justification par la foi agissant par la charité⁸. Pour un chrétien, non seulement l'origine, mais aussi la fin des principales vertus est Dieu lui-même ; ce sont les vertus théologiques, âme de la vie chrétienne : « Nous nous rappelons en présence de notre Dieu et Père l'activité de votre foi, le labeur de votre charité, la constance de votre espérance, qui sont dus à notre Seigneur Jésus Christ »⁹.

De nombreux passages du Nouveau Testament mettent en évidence que, *par les vertus, le chrétien chemine à l'exemple du Christ*¹⁰. La perspective des vertus peut très bien constituer « le présupposé humain et rationnel d'une morale christocentrique de la charité, qui permet de dépasser une morale de la pure obligation et d'unir les dimensions naturelle et surnaturelle »¹¹.

Dans l'étude de la vertu à la lumière de l'Écriture, il convient de distinguer entre, d'une part, la vertu en tant qu'excellence morale et, d'autre part, la compréhension des vertus en relation avec la doctrine philosophico-anthropologique des habitus, en tant que perfectionnement propre des facultés opératives humaines. Du premier point de vue, l'on ne peut nier que la Bible souligne à plusieurs reprises l'excellence éthique comme un ensemble de qualités possédées par quelqu'un, qui sont des parties intégrantes de l'être moral du sujet. Ainsi le concept de « juste » correspond à celui qui pratique les vertus et non pas tant à celui qui se conforme simplement à une norme extérieure. Dans l'Ancien Testament, les descriptions concrètes d'attitudes vertueuses ou vicieuses ne manquent pas, et des exemples de personnes vertueuses sont indiqués : Abraham, Moïse, Ruth, Judith, etc. ; sont aussi loués ou stigmatisés des attitudes propres aux vertus et aux vices, notamment chez les prophètes et dans la littérature sapientielle. Par exemple, le Siracide parle de la crainte de Dieu (chap. 1), de la patience (chap. 2), de l'humilité (chap. 3), de la miséricorde (chap. 4), des péchés à éviter (chap. 7), de la prudence (chap. 8), de l'avarice (chap. 14), du mensonge (chap. 20), de la paresse (chap. 22), de la luxure (chap. 23), de l'honnêteté (chap. 27), de la tempérance (chap. 31), etc.

4. Sg 8, 7.

5. Cf. 1 Co 13, 4-7 ; 2 Co 6, 5-10 ; Ga 5, 22 ; Ep 4, 2-3.32 ; 5, 9 ; Ph 4, 8 ; Col 3, 12-15 ; 1 Tm 4, 12 ; 6, 11 ; 2 Tm 2, 22 ; 3, 10 ; Tt 2, 1-9 ; 1 P 3, 8-9 ; 2 P 1, 5-7.

6. Cf. Mc 7, 21-22 ; Rm 1, 29-31 ; 13, 13 ; 1 Co 5, 10-11 ; 6, 9-10 ; 2 Co 12, 20-21 ; Ga 5, 19-21 ; Ep 4, 31 ; 5, 3-5 ; Col 3, 5-9 ; 1 Tm 1, 9-10 ; 6, 4-5 ; 2 Tm 3, 2-5 ; Tt 1, 6-7.10 ; 3, 3 ; 1 P 2, 1 ; 4, 3.15 ; 2 P 2, 10.13-15 ; Ap 9, 20-21 ; 21, 8 ; 22, 15.

7. Cf. Ga 5, 22.

8. Cf. Ga 5, 5-6.

9. 1 Th 1, 3 ; cf. 1 Co 13, 13.

10. Cf. par exemple : Ep 5, 2 ; Ph 2, 5 ; Col 3, 13.17.

11. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, op. cit., p. 198.

Le Nouveau Testament attribue également le titre de « juste » (saint) à diverses personnes : Abel, Jean-Baptiste, Joseph, Zacharie et Élisabeth, Siméon¹², etc. Le Discours sur la montagne apparaît comme un résumé des attitudes morales du disciple de Jésus, sachant toutefois que la vie chrétienne n'est pas une accumulation d'actes bons éparpillés, mais une disposition intérieure unitaire qui se concrétise dans les actions singulières¹³. Entre les qualités morales et religieuses prônées par l'Écriture Sainte et les qualités morales considérées comme vertueuses par l'éthique philosophique, il y a une convergence remarquable. Il ne pouvait en être autrement, puisque la perfection du caractère humain est présupposée et incluse dans la perfection du saint¹⁴.

En revanche, en ce qui concerne l'habitus en tant que catégorie de l'anthropologie philosophique, il n'y a pas de thématisme explicite dans l'Écriture Sainte. La Révélation entend avant tout transmettre un enseignement moral et religieux, et non fournir les catégories philosophiques adaptées à la compréhension systématique de la vie morale en tant que phénomène humain et chrétien. Il s'agit là d'un problème qui reste ouvert à une élaboration théologique ultérieure, comme nous le verrons plus loin. Nous voudrions cependant souligner que le concept de vertu paraît plus conforme au message moral du Nouveau Testament que les discussions sur la fondation et l'interprétation des normes morales, propres à l'éthique normative actuelle.

7.1.3 Les Pères, le Magistère et les théologiens

Les Pères voient dans les vertus l'échelle pour monter de la terre au ciel et les dispositions pour atteindre l'identification avec le Seigneur : « Le but d'une vie vertueuse consiste à devenir semblable à Dieu »¹⁵. Les vertus sont nécessaires pour atteindre le but auquel Dieu nous appelle¹⁶ ; et, à leur tour, elles sont déjà une certaine réalisation de l'appel divin, dans la mesure où elles rendent l'homme semblable à l'unique et parfait modèle qu'est Jésus-Christ ; les vertus humaines réalisent également cela, puisque le Christ est aussi « *perfectus homo* ». Les vertus cardinales qui, peut-être sous d'autres noms, sont louées dans de nombreux passages de l'Écriture¹⁷, font partie de la tradition chrétienne. Parmi les Pères de l'Église latine, la contribution de saint Ambroise¹⁸ et de saint Augustin est importante. La définition de vertu la plus utilisée au Moyen Âge chrétien est d'origine augustinienne : « La vertu est la bonne qualité de l'âme, qui assure une vie droite, dont nul ne fait mauvais usage, que Dieu opère en nous sans nous »¹⁹. En outre, parmi les Pères de l'Église, il

12. Cf. Mt 1, 19 ; 23, 35 ; Mc 6, 20 ; Lc 1, 6 ; 2, 25.

13. Cf. Mt 7, 17-20. Nous l'avons expliqué à la section 3.4.1, p. 59.

14. Une étude biblique de l'humilité, de la tempérance, de la mansuétude, de la prudence, de la justice, de la simplicité, de la pauvreté, de la patience, etc. en apporterait une nouvelle confirmation décisive.

15. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Orationes de beatitudinibus*, 1 : PL, 44, 1199 D.

16. « Il y a une voie déterminée pour parvenir à la béatitude et c'est la vertu » (THOMAS D'AQUIN, *Abrégé de théologie* (Compendium theologiae), ou *Bref résumé de théologie pour le frère Raynald*, trad. par Jean-Pierre TORRELL, Cerf, Paris, 2007, chap. 172).

17. Cf. CEC, n° 1805.

18. Le *De Officiis ministrorum* de Saint Ambroise, inspiré de l'ouvrage de Cicéron mentionné ci-dessus, est d'une grande importance.

19. Cette définition a été formulée par Pierre LOMBARD (*Liber Sententiarum*, II, d. 27, c. 5) et complétée par Pierre DE PORTIERS (*Sententiarum libri quinque*, III, c. 1) sur la base des réflexions de saint Augustin au chapitre 19 du deuxième livre du *De libero arbitrio* (AUGUSTIN, *Dialogues philosophiques*, trad. par Goulven MADEC, 3^e éd., Œuvres de saint Augustin – Bibliothèque Augustinienne, n° 6, Institut d'Études Augustiniennes – Desclée de Brouwer, Paris – Bruges, 1976, p. 371). Saint Thomas d'Aquin l'utilise, par exemple, dans *ST*, I-II, q. 55, a. 4, et dans *De virtutibus in communi*, a. 2. L'on trouve également chez saint Augustin la définition plus intuitive, mais peut-être plus efficace, de la vertu comme *ordo amoris* (ordre de l'amour ou amour ordonné) : une action droite mais qui est le fruit de l'amour droit de toute chose (cf. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu : Livres XIX-XXII*, trad. par Gustave COMBÈS, Œuvres de saint Augustin – Bibliothèque Augustinienne, n° 37, Institut d'Études Augustiniennes – Desclée de Brouwer, Paris – Bruges, 1960, XV, 22). Sur ce point, voir : Arturo BELLOCO MONTANO et Francisco Javier INSA GÓMEZ, *Avviamento alla teologia morale: natura, metodo e storia*, Edusc, Roma,

y eut de nombreuses discussions pour savoir si les vertus humaines acquises, séparées de la charité, pouvaient être considérées comme de vraies vertus.

Le concept de vertu est fréquemment utilisé par le Magistère de l'Église et par la catéchèse chrétienne pour désigner soit la foi, l'espérance et la charité, soit les qualités éthiques qui, chez les chrétiens, leur sont liées. « Les vertus humaines s'enracinent dans les vertus théologiques qui adaptent les facultés de l'homme à la participation de la nature divine (cf. 2 P 1, 4). Car les vertus théologiques se réfèrent directement à Dieu. Elles disposent les chrétiens à vivre en relation avec la Sainte Trinité. Elles ont Dieu Un et Trine pour origine, pour motif et pour objet »²⁰. L'on pourrait citer de nombreux exemples de documents du Magistère de l'Église qui expriment la perfection morale de l'homme en termes de vertus²¹. Léon XIII, par exemple, en parlant de Jésus-Christ, affirme : « Quiconque tiendra sous son regard le Modèle divin comprendra plus facilement ce que Nous allons dire : la vraie dignité de l'homme et son excellence résident [...] dans sa vertu ; la vertu est le patrimoine commun des mortels, à la portée de tous, des petits et des grands, des pauvres et des riches ; seuls la vertu et les mérites, partout où on les rencontre, obtiendront la récompense de l'éternelle béatitude »²².

Sur le plan théologique, il suffit de rappeler que saint Thomas considère les principes spécifiques de la vie chrétienne (foi, espérance et charité) comme des vertus théologiques, et qu'il structure ainsi la partie morale de sa grande et plus mûre synthèse théologique, la *Summa Theologiae*, sur la base des vertus théologiques et des vertus morales. Non seulement il reprend ce qui avait été dit au Moyen Âge sur les vertus, mais il recueille et intègre dans un contexte théologique l'originalité spécifique de l'éthique aristotélicienne en tant qu'éthique de la vertu, tout en y apportant d'importantes modifications²³. Depuis saint Thomas, le traité des vertus fait partie intégrante de la théologie morale, même si les caractéristiques spécifiques de l'éthique de la vertu n'ont pas toujours été comprises et se sont, dans une large mesure, perdues en cours de route.

Il n'a pas manqué d'auteurs, surtout dans le domaine non catholique, pour estimer que le concept de vertu est irrémédiablement marqué par un sens de l'affirmation de soi ou de l'accomplissement éthique purement humain qui le rend irrecevable pour la théologie morale. À la lumière des considérations précédentes, et surtout à la lumière de l'usage qui a été fait de ce concept par les Pères, par le Magistère ecclésiastique et par la tradition théologique catholique, dans laquelle les vertus morales sont insérées dans un contexte essentiellement déterminé par les vertus théologiques, nous pensons qu'il ne devrait y avoir aucun doute quant à la légitimité théologique de présenter la théologie morale catholique comme une morale de la vertu.

7.2 Les vertus morales

7.2.1 Vertus intellectuelles et vertus morales

Procédons d'abord à une première description de la vertu et de ses différents types, pour approfondir ensuite le concept de vertu morale. *De manière générale, la vertu peut être définie comme un habitus opératif bon*²⁴. Un habitus opératif est une disposition stable d'une faculté humaine (l'intelligence, la volonté, les appétits de la sensibilité). Par cette disposition, la faculté en question reste bien ou

2023, chap. 11.

20. CEC, n° 1812.

21. Un index analytique de Vatican II peut montrer le large usage que fait le dernier Concile du concept de vertu ; voir aussi : *ibid.*, n°s 1803-1829 ; *Veritatis splendor*, n°s 48, 52, 61, 64, 73, 76, 82, 93 & 100 ; *Amoris laetitia*, n°s 90-119, 206 & 263-267.

22. LÉON XIII, *Lettre encyclique Rerum novarum*, 15 mai 1891, n° 20 : *Acta Sanctae Sedis*, Roma, 1865-1908 (désigné ci-après par ASS) 23 (1890-91) p. 652.

23. Cf. ce que nous avons dit à la section 1.2.2, p. 13 et la bibliographie qui y est citée.

24. Cf. *ST*, I-II, q. 55, a. 3.

mal structurée pour accomplir les actions qui lui sont propres. Les habitus qui perfectionnent les facultés humaines sont les vertus ; inversement, les habitus qui leur nuisent sont les vices. Les vertus perfectionnent les puissances opératives afin qu'elles puissent réaliser des actions bonnes, et même excellentes, avec facilité, promptitude, plaisir et naturel, dans différentes circonstances et face à différents objets. En ce sens, pour Aristote, la vertu est ce qui rend bon à la fois celui qui la possède et son agir²⁵.

Parmi les habitus opératifs (vertus), il faut encore distinguer les *vertus surnaturelles ou infuses*, que l'homme reçoit de Dieu comme un don lié à la grâce, et les *vertus humaines ou acquises* par l'homme à travers l'exercice et l'effort personnel. Nous traiterons des vertus infuses à la section 7.5 de ce chapitre. Les vertus humaines ou acquises peuvent être *intellectuelles* ou *morales*. Les vertus intellectuelles ont pour siège la raison. Elles la perfectionnent tant dans son aspect spéculatif que pratique. Les vertus morales perfectionnent la volonté et les tendances. Prudence²⁶, justice, force et tempérance sont les principales vertus morales, appelées pour cette raison *cardinales*.

Les vertus de la raison spéculative sont : 1) les habitus des premiers principes spéculatifs (intellect) et moraux (syndérèse) ; 2) l'habitus de considérer les choses à partir des causes ultimes de toute la réalité (sagesse) ; et 3) l'habitus d'étudier les causes ultimes de toutes sortes de choses en descendant à partir d'elles jusqu'aux conclusions (les différentes sciences). Les habitus de la raison pratique sont : 4) la prudence (*recta ratio agibilium*), qui détermine et commande ce qu'il faut faire dans chaque cas concret pour agir de manière vertueuse, et 5) les arts ou techniques (*recta ratio factibilium*), qui nous enseignent comment bien produire certains objets. La distinction entre prudence et savoirs techniques suppose la distinction entre « agir » (*agere*) et « faire » ou « produire » (*facere*).

Les habitus intellectuels donnent la capacité de raisonner ou d'opérer correctement, mais ils ne garantissent pas l'usage correct de cette capacité : il est possible d'utiliser la science ou la technique pour faire le mal. C'est pourquoi de tels habitus n'accomplissent pas pleinement la raison d'être d'une vertu, qui doit être une qualité qui rend moralement bon celui qui la possède. La vertu de prudence fait exception, car, bien qu'elle soit un habitus intellectuel en raison de la faculté qu'elle a pour siège (la raison pratique), elle est une vertu morale en raison de son objet et dans la mesure où elle a pour exigence essentielle la rectitude de la volonté. La tâche de la prudence n'est pas de savoir ce qu'il faudrait faire si l'on désirait faire le bien, mais de diriger effectivement l'action droite ; son acte principal n'est pas le jugement, mais le commandement, par lequel elle guide les autres puissances conformément aux exigences des vertus morales. La prudence ne peut exister que si la personne veut d'abord être vertueuse et, en ce sens, elle présuppose la bonne volonté et les autres vertus morales, comme nous le verrons.

7.2.2 Définition de la vertu morale

Nous pouvons maintenant aborder l'étude des vertus morales, qui concernent plus directement la théologie morale. Il s'agira d'étudier les fondements philosophiques que s'est approprié saint Thomas, mais en tenant compte des données de la Révélation et de l'expérience chrétienne. Ce concept de vertu morale est propre à Aristote, et il a été facilement reçu par Thomas, car il répond au thème – si important dans la vie chrétienne – de la réalisation de l'excellence morale, qui se pose de manière analogue dans l'éthique philosophique et dans la théologie morale.

Saint Thomas a réalisé l'étude des vertus morales sur la base de sa psychologie des facultés (intelligence, volonté, appétit irascible et appétit concupiscible). Nous pouvons compléter cette étude,

25. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, op. cit., II, 6 : 1106 a 15 sqq.

26. Bien que la prudence perfectionne la raison, elle est, par son objet, une vertu morale, comme nous l'expliquons ci-dessous.

notamment du point de vue descriptif et phénoménologique, à la lumière de ce qui a été dit au chapitre 5 sur les tendances et les sentiments.

L'homme possède un désir inné de parvenir à la plénitude de la condition humaine. Le chrétien, en vertu de la foi, sait de manière générale ce qu'est la sainteté, l'union avec le Christ ; par l'espérance et la charité, il la désire et l'aime. Mais immédiatement *se pose le problème de savoir comment gouverner les tendances et les biens qu'elles visent pour réaliser l'union avec le Christ jour après jour, dans la multiplicité des circonstances personnelles et sociales, dans les situations qui se présentent à nous, si souvent nouvelles et même imprévisibles, qui nous obligent à faire des choix rendus parfois plus difficiles par les tendances et les sentiments impliqués.* À cet égard, il est possible d'indiquer certaines actions qui ne doivent jamais être faites (les actions intrinsèquement mauvaises, toujours incompatibles avec la vie dans le Christ). Mais *il n'est pas possible de déterminer à l'avance tout ce que chaque homme devra choisir pour réaliser jour après jour l'union au Christ*²⁷, tant en raison de la complexité et de la variabilité du bien à réaliser dans les différentes circonstances, qu'en raison de la diversité de l'équilibre particulier des tendances et du caractère de chaque personne. L'individualité implique à la fois richesse et limites : « La raison de l'indigence et de l'insuffisance de la capacité opérative de l'homme à produire un acte humainement bon se trouve dans l'écart que l'individualisation introduit entre les capacités opératives de l'homme en tant que tel et les capacités opératives de tel ou tel individu humain »²⁸.

En définitive, la concrétisation en termes opératifs tant du bien humain que de la vie dans le Christ exige que l'individu soit en mesure de délibérer et de juger correctement les circonstances, les personnes, les choses, les affects, etc. afin d'identifier et de faire les bons choix. Pour assurer la réalisation concrète de l'excellence morale, ni les enseignements ni les règles générales ne suffisent. Il faut une perfection particulière en ce qui concerne les choix concrets et circonstanciés. Cette perfection est la *vertu morale*, que l'on définit donc à juste titre comme « un habitus électif consistant en un juste milieu relatif à nous, lequel est réglé par la raison droite à la manière dont un homme vraiment prudent le réglerait »²⁹. Cette définition contient trois éléments que nous allons étudier dans les trois sections suivantes.

7.2.3 La vertu morale comme habitus du bon choix

Premièrement, *la vertu morale est un habitus électif (héxis proairetichê)*. « Électif » signifie « qui concerne le choix », et le choix est un acte de la volonté que nous avons déjà étudié³⁰, qui consiste à

27. Puisque le bien, considéré dans son caractère concret personnel et historique, « se diversifie de multiples manières et [...] consiste dans plusieurs choses, il ne pouvait pas exister chez l'homme un appétit naturel de tel bien déterminé, selon toutes les conditions qui sont requises pour que cela soit bon, puisque cela se diversifie de multiples façons selon les diverses conditions de personnes, de temps, de lieux et de choses de ce genre. Et il en est de même pour le jugement naturel, qui est uniforme, et qui ne suffit pas pour rechercher un bien de ce genre. Aussi fallait-il que, par la raison, à qui il appartient de rapprocher les choses diverses, l'homme trouve son propre bien et en juge, tel qu'il est déterminé selon toutes les conditions, en tant qu'il doit être recherché ici et maintenant » (*De virtutibus in communi*, a. 6). Cela est également évident dans l'attitude concrète des chrétiens ; par exemple, face à la possibilité de circonscire les premiers disciples, la prudence de Paul l'amène à agir différemment dans le cas de Timothée (cf. Ac 16, 3) et de Tite (cf. Ga 2, 3), selon les circonstances de la communauté.

28. ABBÀ, *Lex et virtus*, op. cit., p. 190. Du même auteur, voir l'ouvrage plus récent, *idem, Le virtù per la felicità*, op. cit.

29. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 6 : 1106 b 36-1107 a 2. Saint Thomas utilise presque toujours cette définition ; cf. par exemple : *Scriptum super Sententiis*, livre I, d. 46, q. 1, Exp. textus ; livre III, d. 33, q. 2, a. 3, ql. 1, c. et ad 1 ; a. 4, ql. 2, c. et ad 1 ; livre III, d. 35, q. 1, a. 3, ql. 3 ; *ST*, I-II, q. 56, a. 4, ad 4 ; q. 57, a. 5 ; q. 58, a. 1, obj. 2 et ad 2 ; q. 58, a. 2, obj. 4 et ad 4 ; q. 64, a. 1 ; q. 65, a. 1 ; *In decem libros Ethicorum*, livre II, leçon 4, n° 283 ; leçon 5, n° 301 ; leçon 7, n°s 322-323 ; livre III, leçon 1, n°s 382-383 ; leçon 5, n°s 432-433 ; livre VI, leçon 2, n° 1129 ; leçon 10, n° 1271 et livre X, leçon 12, n° 2119 ; *De virtutibus in communi*, a. 9 et 13. Pour une étude monographique de cette définition, voir RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica*, op. cit.

30. Cf. la section 6.3, p. 114.

déterminer l'action à accomplir en vue d'une fin. Habitus électif signifie donc habitus du bon choix, ou du bon choix de l'action³¹, une disposition stable qui permet d'identifier et de faire à tout moment et en toute circonstance les choix justes et excellents, une perfection spécifique de la capacité humaine de choisir ou de préférer. *La vertu morale s'adapte donc à la liberté propre à l'agir qu'elle perfectionne ; en effet, les vertus morales sont en elles-mêmes un principe d'action électif* : chacun considère qu'un type d'action conforme à son propre habitus peut être choisi, car qui possède un habitus trouve connaturel et désirable tout objet conforme à son propre habitus³².

Concrètement, cela signifie trois choses :

1. *La vertu ne peut être conçue comme une habitude ou une accoutumance.* Elle n'est pas un automatisme qui tend mécaniquement à répéter les mêmes actions encore et encore. L'habitude d'une conduite éthique serait complètement insuffisante pour la vie morale humaine et chrétienne, notamment pour la raison évoquée dans le sous-paragraphe précédent.
2. *L'acte propre et principal de la vertu (même si ce n'est pas le seul, comme nous le verrons d'ici peu) est le bon choix*³³. Les actes des vertus intellectuelles, par exemple la formulation d'une proposition scientifique, sont l'objet d'un choix (je choisis de m'atteler à l'élaboration d'un théorème mathématique), mais ils ne sont pas en eux-mêmes des choix. Nous entendons ici par choix à la fois le choix d'une action et celui d'une passion ou d'un sentiment.
3. Pour pouvoir parler d'action vertueuse, *il faut non seulement un acte* extérieur adapté à la norme, *mais aussi une manière déterminée d'agir.* Concrètement, cela requiert : a) de savoir ce que l'on fait ; b) de choisir intérieurement l'action en tant que telle, pour de bonnes raisons, c'est-à-dire *en tant que l'action est bonne* ici et maintenant ; c) d'agir avec fermeté et constance, sans faillir face aux obstacles³⁴. La vertu et le vice se jugent plus par le volontaire³⁵ et le choix intérieur que par l'action extérieure, même si la vertu exige les deux. Il en est ainsi parce qu'une action extérieurement correcte peut provenir, en plus de la vertu, de l'ignorance, du hasard ou d'une intention déformée. D'autre part, un choix vertueux peut n'être pas effectivement réalisé, parce que la situation ne l'exige pas ou pour des raisons étrangères à la volonté et à ce qu'avait prévu celui qui agit.

7.2.4 Le juste milieu de la vertu morale

L'on dit que *les vertus morales consistent en un juste milieu (in medio virtus)* parce que leur acte électif – surtout en ce qui concerne les affects – doit se conformer à ce que dicte la raison droite, et parce que la mesure imposée par la raison peut être dépassée (« trop ») ou ne pas être atteinte (« trop peu ») par le mouvement spontané de la puissance dépourvue de la vertu.

Pour la force et la tempérance l'on parle de medium rationis, non pas parce que la raison est attirée vers un point médian au moment d'établir la satisfaction des tendances qui convient ici et maintenant, mais parce que le jugement de la raison guide les tendances sensibles, dont les actes sont orientés vers un point médian. En d'autres termes, il convient de faire en sorte que les tendances se dirigent vers leur objet avec une impulsion ni supérieure ni inférieure à celle indiquée par la raison. Par exemple, le juste milieu de la vertu humaine de tempérance en matière d'alimentation consiste à désirer les aliments nécessaires à la conservation de la santé, ce qui nécessite à la fois de réfréner l'excès de gourmandise et de vaincre le défaut opposé du manque d'appétit. *Le juste milieu n'est pas identique pour chaque personne, mais il est établi par la prudence dans chaque cas individuel en examinant les conditions de chacun.* C'est la raison pour laquelle la définition de la vertu parle d'« un juste milieu relatif à nous ». Dans la vertu de la justice, dont

31. Cf. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, op. cit., p. 173.

32. Cf. *ST*, I-II, q. 78, a. 2.

33. Cf. *ibid.*, q. 58, a. 1, ad 2 ; q. 65, a. 1 ; *In decem libros Ethicorum*, livre II, leçon 7, n° 322.

34. Cf. *ibid.*, livre II, leçon 4, n° 283.

35. Cf. la section 6.1.2, p. 109.

l'objet est le droit (ce qui est dû autrui) le *medium rationis* coïncide avec le *medium rei*, car ici ce n'est pas l'excès ou le défaut dans la mise en œuvre de la tendance qui est réglé, mais la possession d'une chose (un droit) : est juste celui qui donne à chacun ce qui est sien, ni plus ni moins.

7.2.5 La régulation du juste milieu par la raison droite

Selon la définition de vertu morale que nous sommes en train d'étudier, le juste milieu relatif à nous « est réglé par la raison droite à la manière dont un homme vraiment prudent le réglerait ». *L'acte de la vertu (c'est-à-dire la mise en œuvre des tendances conformément à la vertu) est identifié et régi par un jugement de la raison, et pas par n'importe quelle raison, mais par la raison droite, c'est-à-dire par la raison pratique perfectionnée par la vertu morale de prudence.* Nous savions déjà qu'il revient à l'intelligence d'interpréter, d'évaluer et de diriger les phénomènes de nature affective³⁶. La prudence est la vertu qui perfectionne la raison pratique dans l'accomplissement de sa tâche. La prudence est justement appelée « *auriga virtutum* », guide des vertus ; de même la Bible fait l'éloge de la personne prudente³⁷ et souligne que la prudence appartient au Seigneur³⁸.

Nous aurons à traiter de la prudence à plusieurs reprises. Pour l'instant, il suffit de noter que les vertus morales, considérées dans leur ensemble comme un organisme, sont le principe du choix excellent, non seulement en ce qu'elles garantissent qu'un tel choix sera fait et mené à son terme, mais avant tout en ce qu'elles permettent d'identifier le choix qui doit être fait ici et maintenant. *Les vertus morales ont un aspect cognitif important et elles ne sont en aucun cas de simples dispositions qui aident à accomplir ce que l'on pourrait identifier sans elle* (les commandements de Dieu dans la Bible, le respect de la nature des choses, etc.). Le fondement anthropologique de la dimension cognitive des vertus éthiques est, comme nous le savons maintenant³⁹, le caractère d'anticipation propre aux tendances ainsi que l'évaluation contenue dans les sentiments. Les vertus éthiques exploitent la capacité d'anticipation et de pénétration de l'affectivité en vue du bien. D'autre part, même s'il est possible d'atteindre de manière abstraite la connaissance de ce qu'il ne faut jamais faire parce que cela s'oppose aux exigences essentielles des vertus (l'adultère, par exemple), et que cette connaissance peut être transmise par l'enseignement (que l'on pense à la catéchèse), sans les vertus morales, il n'y a aucune garantie que cette connaissance universelle devienne chez un sujet une conviction personnelle, solide et pratique, à laquelle son comportement sera toujours adapté. La connaissance morale pratique présuppose une volonté et une affectivité bien éduquées. Le sujet chez qui un tel présupposé n'existe pas ne s'y adaptera pas dans la pratique et finira par ne pas la comprendre, même en théorie.

7.3 Le perfectionnement habituel du choix par les vertus morales

7.3.1 Les deux dimensions de la vertu morale

Nous allons maintenant expliquer comment les vertus morales peuvent perfectionner de manière habituelle les choix humains. Pour le dire brièvement, ce perfectionnement n'est possible que si, d'une part, les principes d'un choix excellent sont garantis et si, d'autre part, les obstacles qui s'opposent à ce choix sont éliminés. Compte tenu de ce que nous avons étudié dans les chapitres 5 et 6, le perfectionnement habituel des choix humains requiert :

36. Cf. la section 5.4.3, p. 104.

37. Cf. Pr 3, 13.21 ; Si 18, 27-29 ; Mt 24, 45-47 ; Tt 2, 5.

38. Cf. Jb 12, 13 ; Pr 8, 14 ; Is 40, 14.

39. Cf. la section 5.4.1, p. 101.

1. L'intention habituelle d'une fin droite et l'élimination des obstacles qui s'opposent à cette intention. Cela implique que les tendances et la volonté soient droitement ordonnées de manière stable.
2. La capacité habituelle d'identifier l'action ou les actions par lesquelles la fin droite peut être réalisée ici et maintenant ainsi que la neutralisation des éléments qui empêchent d'identifier le bon choix. Ces obstacles sont en grande partie constitués par l'influence des passions antécédentes sur le jugement pratique de la raison⁴⁰.
3. Le choix et la réalisation de l'action indiquée par le jugement prudentiel.

Pensons, par exemple, à un avocat qui travaille avec d'autres confrères dans un cabinet d'avocats, et qui est habituellement dominé par la déformation de la tendance à être estimé par les autres que nous avons appelé le *souci de notoriété*⁴¹. La déformation habituelle de l'intentionnalité de base de cette tendance est un principe de choix concrets erronés et répétés : chaque fois que la stratégie à suivre pour résoudre une affaire confiée au cabinet d'avocats doit être étudiée en commun, notre avocat s'accroche obstinément à sa propre opinion, et le désir de voir son opinion prévaloir et être prise en compte par les autres lui fait souvent perdre son objectivité, sans qu'il en soit clairement conscient, ce qui n'est pas sans causer quelques problèmes et échecs. Chez une personne vertueuse, en revanche, l'intentionnalité de base de cette tendance est habituellement ordonnée, ce qui signifie qu'elle désire certes que son opinion soit accueillie par les autres avec respect, même si elle n'est pas partagée, mais surtout qu'elle soit appréciée et évaluée à sa juste valeur. La tendance reste donc dépendante de la réalité des choses, de la valeur et du caractère raisonnable de l'avis donné. Cette attitude est en soi un principe des choix justes, qui évite au moins une cause importante d'éventuelles erreurs de jugement.

L'ordonnement habituel droit des tendances selon la mesure de la vérité et de la raison (raison droite) est la première tâche accomplie par les vertus éthiques, et nous appellerons cette tâche la *dimension intentionnelle* de la vertu, parce qu'elle consiste à rendre habituellement droite l'intentionnalité de base des tendances⁴². L'intention droite habituelle ne peut généralement pas avoir pour objet un comportement concret, parce que celui-ci dépend des circonstances⁴³. Ce qui est propre à la personne vertueuse, c'est sa recherche habituelle et sa subordination à la vérité, à la justice et à la raison (raison droite) ; en bref, son *vouloir* stable et sincère *d'être juste, fort, chaste*, etc. Toutefois, cette dimension, bien que nécessaire pour la vertu, n'est pas suffisante. À partir de l'intention droite, il faut encore mettre en œuvre la deuxième et la plus importante dimension de la vertu, qui est la *dimension élective*⁴⁴, et qui consiste à identifier et à faire le bon choix.

40. Cf. la section 5.4.4, p. 105.

41. Cf. la section 5.2.3, p. 94.

42. Cf. *In decem libros Ethicorum*, livre VI, leçon 10, n° 1269 et 1273. Un illustre commentateur de saint Thomas d'Aquin écrit ainsi : « Rendre droite l'intention des fins des vertus appartient aux vertus elles-mêmes, non pas quant à leur acte accompli et dernier, qui est le choix (la vertu est en effet un habitus électif), mais quant à leur acte premier et inchoatif, par lequel l'appétit est bien disposé pour la vertu par rapport au bien de celle-ci » (JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus Theologicus*, vol. 1, éd. Solesmes, Isagoge, 1938, p. 171). Et Cajétan se prononce dans le même sens : « In electione ipsa clauditur intentio finis, quoniam electio est eorum quae sunt ad finem propter finem [...] Propter quod in definitione, dum dicitur quae est habitus electivus, implicite dictum est quod etiam intentivus finis est » (CAJÉTAN, *Commentaire de la « Summa Theologiae »*, ST, I-II, q. 58, a. 5, Comm. IX, dans THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae cum commentariis Card. Caietani [Ia Ilae, q. 1-70]*, op. cit.).

43. Ainsi, dans l'exemple cité ci-dessus, on ne peut pas dire que l'homme vertueux renonce toujours à sa propre opinion pour adopter celle de ses collègues. Il y aura des cas où la personne est sûre d'avoir raison et, pour le bien de tous, elle doit insister pour défendre sa propre opinion. Il y en aura d'autres où continuer à insister sur sa propre opinion serait une obstination peu raisonnable.

44. Une fois que nos avocats vertueux abordent le problème étudié avec une intention droite, c'est-à-dire en cherchant à le résoudre selon la vérité et la justice (et non pas en cherchant pas d'autres fins : faire prévaloir sa propre opinion, ou obtenir à tout prix le plus grand gain économique possible, etc.), il faut d'abord que la prudence détermine ce que la justice exige dans cette circonstance concrète, et ensuite que le choix indiqué par la prudence soit effectivement fait et

L'on peut donc dire que *la vertu morale est le désir habituel des fins droites (dimension intentionnelle) et le choix des actions qui les réalisent (dimension élective)*, car les fins de la vertu sont fixes et universelles (justice, vérité, raison, etc.), tandis que les actions concrètes requises pour les réaliser varient selon les différentes occasions et circonstances⁴⁵. Voyons maintenant plus en détail comment la vertu agit à ces deux niveaux.

7.3.2 La dimension intentionnelle de la vertu : la prudence présuppose les vertus morales

Les habitus moraux perfectionnent d'abord l'intentionnalité de base des tendances et de la volonté dans la mesure où chaque personne en a besoin. Les vertus éthiques, dans leur ensemble, font en sorte que toutes les tendances étudiées au chapitre 5 (tendance à l'alimentation, impulsion sexuelle, tendance à la possession, désir de connaître, tendance au travail, etc.) visent leur objet (nourriture, sexualité, biens utiles, connaissance, travail, etc.) non pas de manière absolue, c'est-à-dire à tout prix et sans mesure, mais le recherchent habituellement dans les limites de la raison, c'est-à-dire dans la mesure et de la manière dont la raison droite le considère comme juste pour le bien de la personne qui agit et celui des autres personnes impliquées.

Saint Thomas se réfère à la dimension intentionnelle des vertus lorsqu'il affirme que les vertus morales sont le présupposé nécessaire à la prudence. Il veut dire que si les tendances et la volonté ne sont pas bien ordonnées de manière stable, non seulement il ne sera pas possible de réaliser ce qui est bon, mais il ne sera pas non plus possible d'arriver à d'identifier ce qu'il serait bon de faire dans un cas concret. La personne habituellement dominée par la soif de pouvoir ou de gain, ou par le désir de l'emporter sur les autres, etc., agira de manière erronée de façon très naturelle, sans même pouvoir se rendre compte qu'elle aurait dû agir différemment.

Les autres vertus intellectuelles peuvent exister sans les vertus morales (l'on peut être un bon mathématicien sans être courageux ou sans être sobre), mais non la prudence. « La cause en est que la prudence est la droite règle de l'action, et non seulement en général mais aussi dans les cas particuliers, où s'exerce l'action. Or une droite règle exige préalablement des principes, et c'est d'eux qu'elle découle. Mais il faut que la raison descende jusqu'aux cas particuliers, non seulement à partir des principes généraux mais aussi de principes particuliers »⁴⁶. Saint Thomas explique ensuite qu'à l'égard des principes généraux, nous sommes bien disposés grâce au savoir moral, mais qu'il n'en va pas de même à l'égard des principes particuliers, car la connaissance pratique du bien est soumise à l'influence des dispositions personnelles. Il conclut ainsi : « Pour bien se comporter dans les principes particuliers de la vie qui sont pour nous de véritables fins, il faut avoir une perfection donnée par des habitus : par ceux-ci il deviendra d'une certaine manière connaturel à l'homme de juger droitement la fin. Et ceci est l'œuvre de la vertu morale, car il faut être vertueux pour avoir un jugement droit sur ce qui constitue la fin de la vertu, d'après cet axiome du Philosophe : "La fin apparaît à chacun selon ce qu'il est en lui-même". Et c'est pourquoi la droite règle de l'action, qui est la prudence, requiert que l'homme possède la vertu morale »⁴⁷.

Dans le même sens, saint Thomas affirme que *les fins des vertus sont les principes de la prudence*⁴⁸,

accompli, même si, ici et maintenant, il implique des sacrifices et des difficultés.

45. Pour le bien de tous, il faut parfois défendre avec insistance sa propre opinion, parfois, il serait peu raisonnable de le faire.

46. *ST*, I-II, q. 58, a. 5. Par « principes généraux », il faut entendre ici les idées morales de caractère général ; par exemple, la justice exige de respecter la propriété d'autrui. Les « principes particuliers », en revanche, sont les désirs vertueux qui constituent le point de départ du raisonnement concret et circonstancié qu'une personne réalise ici et maintenant, et qui conduit à l'action.

47. *Ibid.*

48. Cf. *In decem libros Ethicorum*, livre X, leçon 12, n° 2114 ; *ST*, I-II, q. 65, a. 1, ad 4.

de la même manière que les premiers principes spéculatifs sont les présupposés de tout raisonnement scientifique. Les fins des vertus sont les principes de la connaissance morale personnelle qui dirige la conduite, ou encore la connaissance pratique au sens le plus strict du terme. Par « *fins des vertus* », nous entendons ici les modes de régulation rationnelle des tendances, des sentiments (passions) et des actions nécessaires à la pleine réussite de la vie humaine et chrétienne, et que nous appelons génériquement (c'est-à-dire, sans descendre aux actions concrètes qui sont requises ici et maintenant) prudence, justice, humilité, sincérité, force, générosité, tempérance, etc.⁴⁹

La fin des vertus n'est pas le principe de la prudence si on la considère comme une proposition théorique qui sert de prémisse majeure ou comme une valeur abstraite. *Ce qui est proprement le principe d'un raisonnement pratique, c'est le désir d'une fin* ; et donc, dans la mesure où les vertus morales – dans leur aspect intentionnel – consolident le désir des fins des vertus, l'on dit que sans elles il ne peut y avoir de prudence. En effet, le jugement pratique final sur ce qui est opportun ici et maintenant ne peut pas ne pas tenir compte des désirs présents du sujet. L'exactitude du jugement pratique final ne peut être garantie que si la rectitude habituelle des désirs du sujet l'est également (dimension intentionnelle de la vertu)⁵⁰. Cependant, les vertus morales ne suffisent pas pour être prudent. L'ordonnement habituel droit des tendances et de la volonté est une condition nécessaire, mais pas suffisante.

Disons, en résumé, que *la dimension intentionnelle de la vertu produit un ordonnancement stable des appétits et des tendances qui permet de délibérer sans aucune entrave à partir des fins des vertus*. Le vice, au contraire, conduit à mal juger non seulement tel ou tel acte, mais fixe dans l'âme une finalité déformée, qui se traduit par des maximes telles que « il faut profiter de tout ce qui est agréable », « il faut éviter tout effort pénible », etc., à partir desquelles la raison délibère imprudemment de manière habituelle. La fonction de la vertu n'est donc pas seulement négative – empêcher l'obstacle de la passion –, mais également positive : établir un désir droit comme principe pratique, c'est-à-dire de délibération et d'action.

Il en va différemment pour ceux qui ne possèdent ni vertu ni vice : c'est le cas, par exemple, de ceux qu'Aristote et saint Thomas appellent continent et incontinent. Chez ces deux sujets, les exigences de la raison droite et de la concupiscence sont présentes ensemble, et c'est pourquoi l'Aquinat dit qu'ils utilisent un raisonnement de quatre propositions, qui se conclura d'une manière ou d'une autre selon que la raison ou la passion l'emporte à chaque fois. Dans les deux cas, la raison commande : « L'on ne doit commettre aucun péché », et la concupiscence suggère à son tour : « cherche le plaisir ! ». L'incontinent se laisse vaincre par la passion en assumant le principe que celle-ci propose, et il délibère et conclut ainsi : « Cela est agréable, donc il me vaut mieux le faire ». Le continent parvient à résister à la concupiscence, il délibère et conclut selon les exigences de la raison : « Cela est contraire à la vertu, donc je l'éviterai »⁵¹.

Le continent agit bien, mais pas vertueusement, parce qu'il lui manque la possession ferme et paisible des principes de la bonne délibération et du bien agir, d'où une action imparfaite, pleine de combats et d'inquiétudes, qui ne s'harmonise pas pleinement avec la vie bonne⁵². L'incontinent agit mal, mais avec moins de malice que l'intempérant (qui possède le vice de l'intempérance). L'Aquinat affirme que l'incontinent agit *eligens* et non *ex electione*⁵³, parce que sa mauvaise

49. Cf. les explications fournies par ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, op. cit., p. 244-250.

50. « D'où il résulte que, pour avoir l'habitus de formuler de tels jugements, il faut la bonne inclination habituelle de la faculté appétitive, c'est-à-dire la vertu morale. C'est la raison pour laquelle la prudence, qui est le nom donné à l'habitus de faire de tels jugements, bien qu'elle soit essentiellement une vertu intellectuelle, constitue néanmoins, de manière matérielle et préalable, une vertu morale, puisqu'elle présuppose la rectitude de l'appétit et qu'elle a pour objet les actes moralement bons de cet appétit » (Antonio MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, 6^e éd., Manuales de la biblioteca del pensamiento actual, n° 3, Rialp, Madrid, 1969, p. 654).

51. Cf. *De malo*, q. 3, a. 9, ad 7 ; *In decem libros Ethicorum*, livre VII, leçon 3, nos 1328-1353.

52. Cf. *ST*, I-II, q. 58, a. 3, ad 2.

53. Cf. *ibid.*, q. 78, a. 4, ad 3.

action n'est pas le résultat logique de la possession stable des principes de l'agir mauvais, mais d'une passion momentanée – à laquelle il a certainement consenti – qui force et fausse la genèse délibérative et élective de l'action. L'intempérant, en revanche, prend tranquillement des décisions contraires à la vertu en raison de l'habitus qu'il possède.

Tout cela est la conséquence de l'influence différente des dispositions que la passion et l'habitus exercent sur la raison pratique. La passion antécédente est en soi un élément irrationnel qui, en raison du désordre du péché, tend à perturber le processus de décision, le rendant éventuellement imparfait ou mauvais. L'habitus moral est, par son aspect intentionnel, le principe, librement acquis et conservé, de l'activité pratique de la raison. Par conséquent, la raison n'est pas violente par lui dans sa normalité psychologique. Le habitus moral bon (vertu) est une empreinte de la raison droite dans l'affectivité, qui permet une intégration paisible et positive de l'affectif dans le rationnel. Le vice, au contraire, est l'empreinte d'une raison qui s'est livrée aux attraits des passions, et donne ainsi naissance à la malice morale de celui qui, consciemment et librement, rassemble et organise ses forces pour se procurer du plaisir ou satisfaire ses intérêts égoïstes.

7.3.3 La dimension élective de la vertu : les vertus morales présupposent la prudence

À partir du désir stable des fins des vertus, la prudence peut identifier l'action qui réalise ici et maintenant la fin vertueuse, afin qu'elle puisse être choisie et exécutée (*dimension élective de la vertu*). Si la dimension intentionnelle des vertus morales est présupposée par la prudence, cette dernière est au contraire présupposée par la dimension élective des vertus morales.

En raison de la dépendance à l'égard des fins des vertus, la vérité atteinte par la prudence, appelée *vérité pratique*, possède une nature particulière. De même que la raison spéculative est droite dans la mesure où elle se conforme à ses principes, la raison pratique est droite quand elle se conforme aux siens, qui sont les fins des vertus ; il s'ensuit que *la vérité pratique consiste dans la conformité de la raison à l'appétit droit, c'est-à-dire au désir de la fin vertueuse*⁵⁴. Dans son commentaire de *l'Éthique à Nicomaque*, saint Thomas explique que la relation entre l'appétit droit et la raison pratique est la relation entre les vertus morales et la prudence. Que la vérité pratique consiste dans la conformité de la raison pratique à l'appétit droit revient à d'affirmer la dépendance de la prudence à l'égard des vertus morales.

Cette dépendance semble constituer un cercle vicieux, puisque la prudence présuppose les vertus morales et que celles-ci présupposent à leur tour la prudence pour être réellement opérantes. Le cercle se résout en examinant les deux aspects de la vertu : « la rectitude de l'appétit en rapport à la fin [aspect intentionnel de la vertu] est mesure de la vérité dans la raison pratique [prudence]. C'est d'après cela qu'est établie la vérité de la raison pratique selon sa conformité avec l'appétit droit. Ensuite, la vérité même de la raison pratique devient règle de la rectitude de l'appétit, concernant le moyen [aspect électif des vertus]. C'est pourquoi on appelle l'appétit droit celui qui poursuit ce que dit la raison vraie »⁵⁵. *En un sens, les vertus sont la mesure de la raison droite et, en un autre sens, la raison droite (prudence) est la mesure de l'acte électif de la vertu*. Le cercle apparent est résolu, mais il pose néanmoins un problème important en ce qui concerne la formation des vertus chez l'homme, comme nous le verrons d'ici peu⁵⁶.

Le concept de vérité pratique doit être compris avec précaution. Il exclut non seulement l'idée qu'une intention subjectivement droite – celle de celui qui veut faire le bien ou qui pense faire le bien et qui se trouve pourtant dans l'erreur – est suffisante, mais aussi l'idée qu'une intention objectivement droite est suffisante. La conception esquissée jusqu'à présent, caractérisée par le rapport étroit entre fins des vertus et prudence, souligne l'unité et la cohérence de la raison pratique. La raison qui a comme principes spécifiques les fins des vertus est la même que celle qui

54. Cf. *ST*, I-II, q. 57, a. 5, ad 3.

55. *In decem libros Ethicorum*, livre VI, leçon 2, n° 1131. Les précisions entre crochets sont nôtres.

56. Cf. la section 7.4.3 de ce même chapitre, p. 154.

détermine ce qu'il convient de faire ici et maintenant (prudence). En effet, elle peut déterminer ce qui doit être fait ici et maintenant dans la mesure où le raisonnement pratique a pour point de départ le désir des fins des vertus et, par un processus de concrétisation de plus en plus grand, parvient à déterminer l'action concrète par laquelle se réalise ici et maintenant la vertu, c'est-à-dire l'action concrète par laquelle se réalise ici et maintenant la justice, la tempérance, etc. La vertu de la prudence rend parfait le moment le plus concret de la raison pratique : le jugement sur le choix à faire ici et maintenant. Que le choix bon soit l'acte principal de la vertu éthique signifie que dans le raisonnement pratique, destiné à diriger l'agir, le désir de la fin vertueuse (l'intention droite, donc) est la phase initiale d'un processus qui culminera dans l'action concrète et particulière. La bonne intention peut céder ou s'égarer face au premier obstacle rencontré, par manque de fermeté ou par manque de prudence⁵⁷.

Nous pouvons tirer deux conclusions de ces considérations. La première est que la détermination de l'action à faire non seulement n'est pas une activité éthiquement neutre, mais elle est l'objet de la vertu spécifique de la raison pratique en tant que telle, le carrefour de tout l'agir moral. En effet, d'une part, elle présuppose la dimension intentionnelle des vertus éthiques et, d'autre part, elle est la condition de la possibilité de leur réalisation concrète. La seconde est que l'unité et la cohérence entre l'intention et le choix est la condition normale de fonctionnement de la raison pratique. La raison qui détermine une fin est la même que celle qui détermine l'action apte à réaliser cette fin, et la même unité existe entre la *voluntas intendens* et la *voluntas eligens*. Le raisonnement pratique part de la fin vertueuse (justice, tempérance, etc.) et aboutit en lui-même au choix juste et tempérant⁵⁸. Par conséquent, selon le fonctionnement normal de l'agir moral humain, le mauvais choix présuppose un désordre moral de la volonté⁵⁹, parce que la fin vertueuse (la justice, la tempérance, etc.) est affirmée ou niée précisément dans le choix concret. L'imprudence, c'est-à-dire le raisonnement et le jugement pratique qui aboutissent au choix contraire à la vertu, est une faute morale, et non une erreur technique d'évaluation (que l'on pense, par exemple, à celui qui vole aux riches pour donner aux pauvres, en niant dans les choix concrets le principe qu'il entend réaliser, en l'occurrence la justice). De manière analogue, l'imprudence habituelle est un vice.

Il reste à ajouter que *le jugement et le commandement de la prudence sont suivis par l'acte électif de la vertu, le choix vertueux adapté à ce que dicte la prudence*. Il s'agit d'un choix d'action qui peut aussi impliquer une mise en œuvre de l'affectivité sensible, qui sera alors une passion conséquente⁶⁰. Il convient donc de noter que tout appétit que le commandement de la prudence a la possibilité d'atteindre peut, en tant que tel, participer au choix vertueux. La mise en œuvre des habitus vertueux de la sensibilité s'identifie donc à un appétit délibéré, c'est-à-dire à une aspiration sensible (désir, joie, crainte, etc.) précédée par la délibération et le jugement de la prudence qui commande. Cet appétit délibéré est donc moralement excellent⁶¹.

7.3.4 Les fins des vertus comme principes naturels de la raison pratique

Nous devons maintenant aborder une question importante. Nous savons que le choix vertueux est réglé par la prudence, et que la vérité du jugement qui commande cette dernière consiste en la conformité avec le désir des fins des vertus. La question se pose alors de savoir comment sont

57. Que l'on se souvienne de ce qui a été dit à la section 6.4.3, p. 121.

58. La raison en soi fonctionne bien, même en morale. Saint Thomas affirme donc que « *perversitas enim rationis repugnat naturae rationis* » (*In decem libros Ethicorum*, livre II, leçon 2, n° 257), et aussi que « *corrupta ratio non est ratio, sicut falsus syllogismus non est syllogismus* » (*Scriptum super Sententiis*, livre II, d. 24, q. 3, a. 3, ad 3).

59. Cf. *CEC*, n° 1761 et *Veritatis splendor*, n° 78.

60. Cf. la section 5.4.4, p. 105.

61. Cf. *De virtutibus in communi*, a. 4, ad 1. Jean de Saint-Thomas affirme que c'est la mission des vertus morales de « *reddere appetitum sensitivum promptiorem ad recipiendam rectam electionem* » (JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus Theologicus*, op. cit., dans I-II, d. 15, q. 2, n° 39). Voir aussi CAJÉTAN, *Commentaire de la « Summa Theologiae »*, ST, I-II, q. 56, a. 4, dans THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae cum commentariis Card. Caietani [Ia IIae, q. 1-70]*, op. cit.

déterminées ces fins des vertus qui sont le principe de l'agir et quelle est la règle de la dimension intentionnelle de la vertu morale. La réponse est que *la connaissance des fins des vertus appartient à la raison naturelle et précède la prudence, tout comme l'intelligence des principes spéculatifs précède la science*⁶². La raison pratique humaine possède donc des principes naturels, c'est-à-dire connus de manière nécessaire et spontanée, et qui constituent le point de départ cognitif tant du raisonnement pratique que du processus de formation des vertus. En ce sens saint Thomas « affirme que tant la prudence que les vertus éthiques dépendent de la raison en tant que naturelle, c'est-à-dire en tant que naturellement capable de concevoir et de prescrire les fins vertueuses générales de la vie bonne et certains types d'actions, absolument requises ou absolument exclues de ces fins »⁶³. La conception naturelle des fins des vertus est une partie importante de la « nature pratique » de l'homme et constitue le contenu fondamental de la loi morale naturelle. Tout cela sera étudié dans la partie III du livre.

7.4 L'organisme des vertus morales

7.4.1 La différenciation des vertus

Les vertus morales, dans leur ensemble, perfectionnent de façon stable tout le dynamisme des tendances humaines, et donc toutes les tendances que nous avons étudiées. La manière de différencier et d'organiser les vertus dépend largement de l'outil d'analyse et de classification des tendances que l'on adopte.

L'Écriture Sainte contient des références à un riche éventail d'attitudes vertueuses : au sommet se trouvent les trois vertus théologiques, mais sont également mentionnées des vertus morales, comme l'audace, la pureté, le courage, la fidélité, l'assiduité, l'humilité, la sincérité, etc.⁶⁴, sans toutefois recourir à un principe spécifique de classification. Platon distinguait quatre vertus fondamentales : la prudence, la justice, la force et la tempérance. Aristote a élaboré une phénoménologie des vertus éthiques en recourant également à des modèles descriptifs⁶⁵. La tradition théologique catholique organise les vertus autour des quatre vertus fondamentales ou cardinales : prudence, justice, force et tempérance⁶⁶.

La classification thomiste des vertus repose sur sa conception des facultés de l'âme (raison pratique, volonté, appétit irascible et appétit concupiscible) ainsi que sur la relation qu'entretiennent les différentes passions et les biens qu'elles visent avec la raison qui doit les régir⁶⁷. La prudence

62. Cette thèse est soutenue par saint Thomas dans *ST*, II-II, q. 47, a. 7 ; *De veritate*, q. 5, a. 1 et dans *Scriptum super Sententiis*, livre III, d. 33, q. 2, a. 3. Sur ces textes, voir RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica*, op. cit., p. 50-55. C'est l'un des points où saint Thomas ajoute d'importants développements à la théorie aristotélicienne des vertus : cf., à ce sujet, ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale*, op. cit., p. 66 ; RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, op. cit., chap. 5, §1.

63. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale*, op. cit., p. 66.

64. Cfr Gn 13, 8-9 ; 30, 33 ; Ex 23, 4 ; Dt 1, 16-17 ; Pr 28, 20 ; 31, 10-31 ; Sg 3, 13 ; Si 2, 4 ; 6, 14-16 ; 7, 15 ; Is 35, 3-4 ; Za 8, 16 ; Mc 15, 43 ; Lc 6, 36-38 ; Ac 20, 33-35 ; 1 Co 4, 12-13 ; Ep 4, 25-32 ; Col 3, 12-15 ; 2 Tm 2, 22-25 ; He 10, 33-36 ; Jc 3, 2-12 ; 1 P 4, 9-11 ; 5, 8 ; Ap 14, 4-5.

65. Cf. par exemple ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, op. cit., III, 5-11 : 1113 b - 1119 a.

66. Ces quatre vertus « sont appelées "vertus cardinales", parce qu'elles servent de soutien et de référence à de nombreuses autres vertus [...]. Parmi les nombreuses vertus qui s'y rattachent, l'on peut citer : la simplicité, l'honnêteté, la sincérité, la loyauté, la fidélité, la courtoisie, le respect, la générosité, la gratitude, l'amitié, le courage, l'audace, l'équilibre, l'humilité, la chasteté, la pauvreté et l'obéissance. Les bonnes qualités particulières concrétisent la perfection chrétienne. Elles donnent à la charité un corps et un visage » (*La verità vi farà liberi*, n° 833).

67. Il peut être utile de citer une explication thomiste bien connue : « Le bien de la partie appétitive ne se trouve pas selon la même raison dans toutes les choses humaines. Le bien de ce genre est cherché dans une matière qui se divise en trois : a) dans les passions de l'irascible et b) dans les passions du concupiscible, et c) dans nos opérations qui portent sur les choses extérieures qui viennent en notre usage, comme l'achat et la vente, la location et le contrat, et les autres choses de ce genre. En effet, le bien de l'homme, pour ce qui est des passions, consiste en ce que l'homme se comporte à leur égard de telle sorte qu'il ne s'écarte pas du jugement de la raison sous leur impulsion. Ainsi, s'il existe certaines passions

est la vertu fondamentale (cardinale) de la raison pratique ; la justice est la vertu cardinale de la volonté et de ses opérations ; la force et la tempérance correspondent respectivement à l'appétit irascible et à l'appétit concupiscible. Autour des quatre vertus cardinales s'organisent toutes les autres vertus morales en tant que *parties subjectives*, *parties intégrantes* et *parties potentielles*⁶⁸. Les *parties subjectives* correspondent à des distinctions de domaines partiels au sein d'une vertu cardinale : la sobriété et la chasteté sont des parties subjectives de la tempérance. Les *parties intégrantes* sont les habitus nécessaires à la pleine réalisation de la vertu cardinale : la patience et la persévérance sont des parties intégrantes de la force. Les *parties potentielles* sont des vertus rattachées à une vertu cardinale, dans lesquelles la *ratio* de la vertu cardinale n'est toutefois pas pleinement réalisée : la religion et le respect pour les parents (piété filiale) sont des parties potentielles de la justice.

Nous nous arrêtons pour donner un bref aperçu de la classification thomiste. Les parties subjectives de la prudence sont la prudence personnelle, par laquelle la personne se gouverne elle-même, et la prudence gouvernementale, propre au gouvernant, au père de famille, etc. Les parties intégrantes sont les vertus telles que la mémoire qui peut tirer expérience du passé, l'intelligence de la situation présente, la docilité, la sagacité, la prévoyance, la circonspection, etc. Les parties potentielles sont la capacité de bien délibérer (*eubulia*), la capacité de bien juger dans les situations ordinaires (*synésis*) et la capacité de bien juger dans les situations extraordinaires (*gnômè*), qui régit l'épikie.

Les parties subjectives de la justice sont la justice générale ou légale, la justice commutative et la justice distributive. Les parties potentielles sont les vertus qui soit ne possèdent pas parfaitement la raison d'égalité propre à la justice, comme la religion, la piété filiale, la déférence envers les personnes constituées en autorité et l'obéissance, soit qui n'impliquent pas un devoir au sens strict, comme la véracité, la gratitude, l'affabilité, la libéralité, etc.

La magnanimité, la magnificence, la patience et la persévérance sont des parties intégrantes de la force si on les considère comme des conditions préalables à l'acte principal de la force, qui consiste à entreprendre des actions en faveur de la vie ou à résister à des attaques qui menacent la vie. Si, au contraire, on les considère comme des vertus qui se rapportent à des objets secondaires de la force, ces quatre vertus sont des parties potentielles.

Les parties subjectives de la tempérance sont la modération dans l'usage de la nourriture (abstinence), la sobriété dans la boisson et la chasteté, qui concerne l'impulsion sexuelle. Les parties intégrantes sont la pudeur et l'honnêteté. Les parties potentielles sont la continence, la mansuétude, la clémence, la modestie, l'humilité, la modération du désir de connaissance et de curiosité (*studiositas*) et la modération dans le jeu, le sport et, plus généralement, le divertissement.

Chaque vertu morale comporte une manière spécifique de réguler les actions, les tendances et les passions, et donc une logique interne propre, une structure normative qui, si elle est correctement développée, permet de résoudre les problèmes posés aujourd'hui par l'éthique normative.

7.4.2 La connexion des vertus

On appelle connexion des vertus morales cette propriété par laquelle on ne peut avoir une vertu à l'état parfait sans avoir les autres. La raison de la connexion des vertus morales est que toutes participent à la prudence et, d'un point de vue chrétien, que toutes sont reliées à la charité qui est la forme et la racine de toutes les vertus⁶⁹.

qui ont tendance à faire obstacle au bien de la raison par mode d'incitation à agir ou à obtenir, le bien de la vertu consiste principalement à se retenir et à se retirer, comme cela est clair pour la tempérance, qui réfrène et réprime les convoitises. Mais si une passion a tendance à faire obstacle au bien de la vertu principalement en se retirant, comme c'est le cas de la crainte, le bien de la vertu à propos de cette passion consistera à supporter, ce que fait la force » (*De virtutibus in communi*, a. 12, c.)

68. Cf. *ST*, II-II, q. 48, a. 1.

69. Cf. 1 Co 13, 1-13 ; Col 3, 14 ; *CEC*, n^{os} 1827-1828 ; *Veritatis splendor*, n^o 15.

Saint Augustin parle de la connexion des vertus comme d'une idée largement partagée : « Il a plu à tous les philosophes d'établir cette inséparabilité des vertus, parce qu'ils regardaient toutes ces vertus nécessaires pour une bonne et droite vie. [...] Ce qui fait dire que celui qui a une vertu les a toutes et qu'elles manquent toutes à qui manque d'une seule, c'est que la prudence ne saurait être ni lâche, ni injuste, ni intempérante ; car si quelque vice de ce genre s'y mêlait, ce ne serait plus la prudence. Or si, pour être la prudence, il faut qu'elle soit forte, juste, tempérante, elle aura avec elle les autres vertus. C'est ainsi que la force ne peut être ni imprudente, ni intempérante, ni injuste ; c'est ainsi qu'il est nécessaire que la tempérance soit prudente, forte et juste, et que la justice n'est pas la justice si elle n'est pas prudente, forte et tempérante. De sorte que là où se trouve l'une d'elles, les autres s'y trouvent également ; là au contraire où les autres manquent, celle que l'on croit voir n'est pas véritable, quoiqu'elle ait les apparences d'une vertu »⁷⁰.

Thomas d'Aquin utilise également un argument similaire, peut-être avec une plus grande ampleur : comme nous l'avons déjà dit, la vertu morale est une certaine participation de la raison droite dans les puissances appetitives⁷¹. Cette relation de participation qui existe entre la prudence et les vertus morales explique à la fois la distinction des vertus (impossibilité qu'il n'existe qu'une seule vertu éthique) et le lien qui existe entre elles : les vertus morales participent d'une certaine manière à l'unité que le bien a dans la prudence, de sorte qu'elles se forment et se développent ensemble et selon une certaine proportion harmonieuse, d'une manière semblable à la façon dont les doigts de la main grandissent proportionnellement.

Ceci est d'autant plus évident si l'on considère que *les passions et les actions régies par la vertu sont dans un rapport de réciprocité* : les actes des passions « découlent de quelques-unes qui sont premières, à savoir l'amour et la haine, pour se terminer à quelques autres, à savoir la délectation et la tristesse. Et pareillement, toutes les opérations qui sont matière de la vertu morale ont un lien entre elles et aussi avec les passions »⁷². La vertu morale ne peut donc remplir la fonction d'habitus électif du juste milieu que dans le cadre d'une prudence qui renvoie à tous les domaines de la vie morale.

La tempérance, par exemple, est l'habitus électif du juste milieu dans les plaisirs sexuels et les plaisirs du goût, non pas dans la mesure où ce milieu peut être abandonné par l'impulsion de telle ou telle passion, mais dans l'absolu, quel que soit le point de départ de la pulsion désordonnée. En raison de la connexion entre les opérations et les passions, il peut arriver que quelqu'un accomplisse une action intempérante non pas par désir de plaisir, mais aussi par avarice (on lui offre beaucoup d'argent), par vengeance, etc. Ainsi, la tempérance doit sauvegarder le juste milieu entre les extrêmes qui s'opposent à elle pour elle-même et entre ceux qui s'opposent à elle en raison de ladite connexion : la tempérance doit rendre l'homme tempérant dans l'absolu, et pas seulement sous un certain aspect.

7.4.3 La formation des vertus

7.4.3.1 Croissance et diminution des habitus

Les vertus humaines (et les vices) s'acquièrent et s'accroissent par la répétition des actes. Les vertus sont inhérentes aux puissances non pas dans la mesure où celles-ci sont des principes actifs, mais seulement dans la mesure où elles ont aussi une certaine passivité. Ces puissances, mues par une puissance supérieure, sont disposées par elle d'une certaine manière, puisque tout ce qui est mû par quelque chose d'autre reçoit une disposition de l'agent. Si ce mouvement est répété, la disposition devient stable et l'habitus est généré. La force, par exemple, se forme dans la tendance irascible à cause des actes commandés par la raison, de sorte que cette tendance agit selon les exigences de la vertu, en surmontant sa propre passion spontanée lorsque celle-ci ne coïncide pas avec les préceptes

70. AUGUSTIN, *Lettres*, n° 167, II, 4-5. Réf. précise BA.

71. *De virtutibus in communi*, q. 1, a. 12, ad 16.

72. *ST*, I-II, q. 65, a. 1, ad 3.

de la raison droite. C'est la raison pour laquelle Thomas d'Aquin affirme que la vertu « n'est rien d'autre qu'une certaine disposition ou forme, scellée et imprimée par la raison dans la puissance appétitive »⁷³. En tout cas, la répétition des actes qui engendre la vertu n'est pas la simple répétition mécanique d'actions extérieures, mais une répétition dans laquelle intervient la rationalité même de l'acte, donc les motivations justes et les choix justes, même si au début, ils ne sont pas complètement concrets à la personne et doivent souvent être suggérés par l'éducateur ou par la loi⁷⁴.

Les vertus diminuent et se perdent par l'accomplissement d'actes contraires à ceux de la vertu. De cette façon, un nouvel habitus est généré dans la puissance, le vice, qui annule la vertu opposée, puisque deux formes contraires (intempérance et tempérance, injustice et justice, etc.) ne peuvent coexister dans la même faculté. La cessation prolongée des actes vertueux peut également entraîner l'affaiblissement et même la perte de la vertu. En effet, si l'effort pour réordonner les puissances selon les exigences de la raison droite n'est pas constant, il surgira nécessairement des actes qui s'y opposeront, en raison du mouvement instinctif que les tendances sensibles conservent.

Aucun habitus opérationnel humain ne procède exclusivement de la nature, c'est-à-dire qu'il n'existe pas d'habitus opérationnels innés. Cependant, *certain habitus peuvent être appelés naturels, car ils procèdent en partie de la nature et en partie d'actes accomplis par la personne.* Ces habitus « naturels » sont au nombre de deux : l'habitus des premiers principes spéculatifs (*intellectus*) et celui des premiers principes moraux (*syndérèse*). Contrairement aux autres habitus (que l'on appelle acquis), ceux-ci se présentent comme des dispositions naturelles à juger infailliblement, une fois que les termes du jugement sont connus par l'expérience ordinaire. Parallèlement aux habitus intellectuels des premiers principes, il existe un principe naturel de rectitude morale dans la volonté : l'inclination naturelle au bien connu par la raison, qui n'est cependant pas un habitus inchoatif, mais quelque chose qui appartient de manière constitutive à la volonté.

7.4.3.2 Formation de la prudence

Le développement des vertus morales pose un problème important d'un point de vue pratique, auquel nous avons déjà fait allusion⁷⁵. Il s'agit du problème de la formation de la prudence⁷⁶. Celle-ci, à l'état parfait, présuppose la possession de toutes les vertus morales, mais celles-ci, pour leur part, ne peuvent naître que sous la conduite de la prudence⁷⁷. Ce cercle, déjà résolu du point de vue théorique, pose des difficultés d'un point de vue pratique, tant pour les jeunes qui sont encore en phase de maturation que pour les adultes qui, du point de vue de la vertu, se trouvent dans un état très imparfait et qui, néanmoins, sont confrontés chaque jour à des problèmes et à des choix sur lesquels ils doivent nécessairement prendre position, sans compter sur l'aide de l'habitus de la prudence.

Aristote s'était déjà posé ce problème et il le résolvait avec son éthique de la *polis* : ceux qui se trouvent dans l'état qui vient d'être décrit seront conduits par la main – et, en un certain sens, contraints – vers la vertu par les lois de la *polis*, qui ont été conçues à cet effet. Cette solution s'avère aujourd'hui insuffisante, même si elle n'est pas totalement à rejeter. En effet, *l'État, la famille, l'école, les médias, le langage, les modèles socialement partagés, etc. exercent* – qu'on le veuille ou

73. *De virtutibus in communi*, q. 1, a. 9, c.

74. Sur le vaste thème de l'éducation à la vertu, une première information peut être trouvée dans : PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, op. cit., chap. XV ; ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, op. cit., chap. VII ; Julio DIÉGUEZ SABUCEDO, *Come, egli stesso non lo sa: crescere in libertà*, Biblioteca di formazione sacerdotale, n° 6, Edusc, Roma, 2022.

75. Voir ci-dessus la section 7.3.3, p. 150.

76. Nous gardons à l'esprit ce qui a été écrit par RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, op. cit., 201 et suiv.

77. Cf. AMBROISE, *Les Devoirs : Livre I*, trad. par Maurice TESTARD, vol. 1, Collection des universités de France Série latine – Collection Budé, n° 268, Les Belles Lettres, Paris, 1984 (*De Officiis ministrorum*), 27, 126. **Mettre la réf. précise.**

non – une influence éducative importante, qui peut être positive ou négative⁷⁸. La théologie morale apporte une autre réponse : « Il existe effectivement une réponse théologique au problème de la prudence imparfaite : la “guérison de la nature” par la grâce et la Révélation des principes moraux fondamentaux comme loi divine »⁷⁹. *Seule la loi du Christ (lex nova)*, qui consiste principalement en la grâce de l’Esprit Saint, peut rendre l’homme parfaitement vertueux⁸⁰.

7.5 Vertus infuses, dons du Saint-Esprit et charismes

7.5.1 Existence des vertus infuses

La Révélation et la doctrine de l’Église enseignent que Dieu transforme l’homme racheté en une créature nouvelle et le rend capable d’agir comme enfant du Père dans le Christ par l’Esprit Saint. L’élévation surnaturelle embrasse toute l’humanité de la personne, y compris les facultés opératives. Puisque la perfection des facultés opératives est appelée vertu, comme nous le savons maintenant, il est théologiquement légitime de parler de vertus surnaturelles.

Les principes fondamentaux immédiats de la vie surnaturelle que l’Esprit insuffle à l’homme sont les vertus théologiques ou « divines », à savoir la foi, l’espérance et la charité. La théologie et la doctrine de l’Église considèrent que « l’amour de Dieu [qui] a été répandu dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous fut donné »⁸¹ est une vertu, tout comme la foi et l’espérance. *Ces trois vertus divines informent les vertus morales* en les adaptant aux exigences de la vie dans le Christ⁸².

Outre les vertus théologiques, plusieurs passages de l’Écriture rappellent que les vertus morales sont également un don de Dieu⁸³. De nombreux Pères et documents du Magistère, ainsi que la grande majorité des théologiens, affirment qu’avec la grâce, on reçoit aussi les vertus morales infuses⁸⁴. Il est logique qu’il en soit ainsi, car pour la vie chrétienne, il ne suffit pas d’avoir les qualités qui disposent à agir immédiatement envers Dieu (vertus théologiques), il faut aussi les capacités qui rendent surnaturel (c’est-à-dire ordonnée à l’amour de Dieu) et méritoire pour la vie éternelle l’agir envers les choses créées (vertus morales infuses). Ces dernières sont parallèles aux vertus morales humaines dans l’ordre surnaturel : la prudence, la justice, la force et la tempérance infuses.

Seules les vertus infuses se réfèrent au sens strict à la définition d’origine augustinienne citée plus haut : « La vertu est la bonne qualité de l’âme, qui assure une vie droite, dont nul ne fait mauvais usage, que Dieu opère en nous sans nous ». *Il s’agit des vertus qui sont données au chrétien par la grâce sanctifiante et qui se distinguent des vertus acquises correspondantes, non pas par la matière qu’elles régulent (actions, tendances, passions), mais par le critère qui inspire la régulation.* La tempérance chrétienne, par exemple, régule la consommation de nourriture et de boisson pour progresser dans la vie spirituelle avec un critère différent de celui avec lequel la tempérance humaine régule

78. C’est un problème qui devra être abordé dans l’étude des lois humaines au chapitre 9, p. 191 ; voir aussi ce qui est indiqué sur les traditions de la vie morale à la section 1.1.2, p. 8.

79. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, op. cit., p. 204.

80. La loi du Christ sera traitée au chapitre 8, p. 163.

81. Rm 5, 5.

82. Cf. CEC, n° 1813.

83. Cf. Pr 2, 6 ; Sg 9, 10-11 et Lc 1, 17 (prudence) ; Pr 8, 16 et Is 1, 26 (justice) ; Ps 17, 33 et 1 Tm 1, 12 (force) ; Mt 19, 11 et 2 Tm 1, 7 (tempérance et autres vertus).

84. Saint Grégoire le Grand considère les quatre vertus cardinales comme conférées par l’Esprit Saint : cf. *Moralia in Iob*, 2, 49 : CCL 143, 106. Pour le Magistère, voir INNOCENT III, *Lettre Maiores Ecclesiae causas à l’archevêque Humbert d’Arles*, fin 1201 : DS, n° 780 ; CONCILE DE VIENNE, *Constitution Fidei catholicae*, 6 mai 1312 : DS, n° 904 ; *Catéchisme Romain*, 1566, II, 2, 51. Concernant Thomas d’Aquin : cf. ST, I-II, q. 51, a. 4 ; q. 63, a. 3. Le *Catéchisme de l’Église Catholique* ne parle pas directement des vertus morales infuses. Cependant, cette omission ne signifie pas automatiquement la négation de leur existence, mais laisse plutôt ouverte la possibilité d’expliquer la vie vertueuse du chrétien d’une autre manière, comme nous le dirons dans un instant.

l'alimentation en vue de préserver la santé, même s'il existe des points de contact : l'ivresse s'oppose de la même manière à la tempérance humaine et à la tempérance chrétienne. La foi éclaire d'une manière nouvelle le sens des biens humains et de leur privation (santé et maladie, douleur, manque de moyens économiques, échecs professionnels, etc.), et modifie donc, au moins partiellement, les critères de l'attitude humaine à leur égard. Ainsi, par exemple, l'attitude du Seigneur, qui « pour vous s'est fait pauvre »⁸⁵, éclaire le sens de la pauvreté et de la sobriété dans l'usage des biens, et ouvre la voie à un comportement vertueux qui n'aurait aucun sens sans la foi au Christ.

D'autre part, la théologie estime que *les vertus infuses donnent à l'homme la capacité radicale de faire des choix valables en vue du progrès de la vie chrétienne et de la vie éternelle, mais qu'elles ne donnent pas la facilité caractéristique de l'habitus acquis*⁸⁶. Ce dernier est donc absolument nécessaire au chrétien. En ce sens, les vertus infuses et les vertus acquises sont complémentaires. D'une part, la vertu infuse facilite l'obtention de la vertu humaine correspondante, puisque la grâce de Dieu pousse et conduit le chrétien dans son être global : ainsi lorsqu'il met en pratique les vertus infuses, il développe aussi les éléments de la vertu naturelle correspondante. D'autre part, la vertu humaine rend stable et stimule l'exercice de la vertu infuse ainsi que la perfection qui lui est propre⁸⁷.

La croissance des vertus infuses, de même que leur acquisition, ne dépend pas tant de l'agir humain que de la grâce de Dieu. Cependant, les actes d'une vertu surnaturelle en assurent la possession⁸⁸. Cela se produit entre autres parce qu'ils accroissent la vertu acquise correspondante ce qui facilite ensuite l'utilisation de la vertu infuse. C'est la raison pour laquelle *l'homme doit se disposer personnellement à ce développement* en répondant généreusement aux dons déjà accordés par le Seigneur, puisque les bonnes œuvres de la personne en grâce méritent la croissance de la grâce et des vertus⁸⁹.

Pour les mêmes raisons, il faut dire que les vertus infuses proprement dites ne peuvent pas diminuer : ni la tiédeur, ni le péché véniel ne privent ou ne diminuent ces vertus⁹⁰. Le rapport entre la vertu infuse et le péché grave est très différent : avec ce dernier, l'homme perd l'élévation surnaturelle de son être (grâce sanctifiante) et de ses facultés (vertus infuses et dons de l'Esprit), puisqu'il se ferme à leur source, qui est Dieu. Cependant, sauf dans le cas d'un péché contre la foi ou contre l'espérance, ces deux vertus persistent dans la personne, bien que dans des conditions précaires⁹¹.

L'augmentation des vertus infuses suit l'augmentation de la grâce de Dieu. *Les bonnes œuvres, la prière et la pratique des sacrements entraînent donc l'augmentation des vertus infuses.* En effet, l'Écriture

85. 2 Co 8, 9.

86. Cependant, les vertus infuses accordent aussi de façon lointaine une certaine facilité d'agir dans l'ordre de la grâce. Saint Thomas indique que la facilité d'agir peut être comprise de deux façons : cette promptitude causée par l'habitus, et en ce sens les vertus infuses ne l'accordent pas ; et celle qui dérive de la forte inclination à l'objet des vertus, qui est propre aux dons divins (cf. *Scriptum super Sententiis*, livre IV, d. 14, q. 2, a. 2, ad 5). Dans ce second sens, les vertus surnaturelles facilitent l'action morale de deux manières : 1. Tout comme les facultés tendent à l'agir, les vertus infuses inclinent à agir surnaturellement, en raison de leur forte tension vers le bien absolu ; 2. Le fait d'avoir la vertu infuse signifie aussi la disparition de tout vice en tant que tel, et bien que la disposition lointaine ou *fomes peccati* demeure, celle-ci se trouve affaiblie par la ferme adhésion au bien opposé, ce qui rend plus facile de bien agir (cf. *De virtutibus in communi*, a. 10, ad 14).

87. Un intéressant débat est en cours, entre auteurs thomistes, sur l'interaction entre vertus acquises et vertus infuses dans l'agir du chrétien. On peut en voir un compte rendu dans les articles de W. Mattison, A. Knobel et J. Porter dans *Virtue, Politics, Economics*, vol. 8, Journal of Moral Theology, n° 2, Wipf and Stock Publishers, 2019 et, de manière plus large, dans Miguel Agustín MULLEN, « La relación entre las virtudes adquiridas y las virtudes infusas en Santo Tomás de Aquino: el debate sobre la coexistencia de las virtudes adquiridas y las virtudes morales infusas en el cristiano (2004-2019) », Thèse de doctorat, Roma, Pontificia Università della Santa Croce, 2021.

88. « Les actes produits par habitus infus ne causent pas un habitus mais confirment un habitus préexistant » (*ST*, I-II, q. 51, a. 4, ad 3).

89. Cf. la section 6.7, p. 134.

90. Cela ne signifie pas, en ce qui concerne les vertus, qu'il soit indifférent d'agir avec tiédeur ou de pécher véniellement, puisque cela diminue leur facilité d'exercice. D'autre part, le péché véniel prédispose au péché mortel.

91. Cf. CONCILE DE TRENTE, *De iustificatione*, op. cit., chap. 15 et can. 27-28 : *DS*, nos 1544, 1577 & 1578.

Sainte enseigne de demander les vertus dans la prière⁹². Les sacrements, à leur tour, nourrissent, fortifient et expriment la foi. Ils disposent à l'exercice de la charité⁹³. En résumé, les vertus infuses sont accordées par la grâce à tous ceux qui croient au Christ, mais exigent aussi la liberté humaine qui leur correspond.

Il faut certes admettre que l'existence des vertus morales infuses n'est pas une matière dogmatique sur laquelle l'Église a prononcé un jugement définitif. Il s'agit plutôt de la doctrine la plus commune parmi les grands théologiens classiques. La vie morale chrétienne pourrait également être expliquée différemment : la grâce rend méritoires la mise en œuvre des vertus acquises, les vertus théologales élèvent et modifient partiellement les critères de régulation de la prudence humaine, et la charité demeure également la « forme » de toutes les vertus. Pour notre part, nous pensons cependant que postuler l'existence des vertus morales infuses facilite la compréhension de l'agir moral chrétien. En outre, nous n'avons pas trouvé d'arguments dans la littérature théologique qui compromettent la validité de ce que la théologie classique a dit en faveur de leur existence.

7.5.2 Les dons du Saint-Esprit

La Révélation montre une autre manière d'agir, plus élevée, qui se produit lorsque Dieu lui-même agit en nous : « Tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. [...] L'Esprit vient au secours de notre faiblesse ; car nous ne savons que demander pour prier comme il faut ; mais l'Esprit lui-même intercède pour nous en des gémissements ineffables »⁹⁴. En ce sens, les bonnes œuvres du chrétien sont vraiment des fruits de l'Esprit Saint⁹⁵. L'Esprit guide la vie du chrétien afin que, par le Christ, « les uns et les autres, dans un seul Esprit, nous [ayons] l'accès auprès du Père »⁹⁶. Mais pour que cela se produise, il faut une certaine disposition stable, une certaine connaturalité au plus profond de la personne, qui la rende prête à accepter la conduite et les inspirations divines. Ces qualités stables infuses dans l'âme par Dieu sont les *dons du Saint-Esprit*. « Ceux-ci sont des dispositions permanentes qui rendent l'homme docile à suivre les impulsions de l'Esprit Saint »⁹⁷. S'appuyant principalement sur un texte d'Isaïe, l'on énumère sept dons par lesquels l'Esprit meut les fidèles⁹⁸ :

- La *sagesse* : pour connaître et aimer les choses divines promptement ;
- L'*intelligence* : pour comprendre en profondeur les vérités de la foi ;
- La *science* : pour évaluer les choses humaines dans leur rapport à la fin ultime ;
- Le *conseil* : pour discerner les choses à faire ;
- La *piété* : pour accomplir avec diligence et avec un esprit filial ce qui relève de la relation à Dieu et, secondairement, aux hommes ;
- La *force* : pour être prêt à rejeter les suggestions négatives en cas de danger ;

92. Saint Paul prie pour la croissance de la charité chez les Thessaloniciens : « Que le Seigneur dirige vos cœurs vers l'amour de Dieu » (2 Th 3, 5), et pour la foi et l'espérance des Romains : « Que le Dieu de l'espérance vous donne en plénitude dans votre acte de foi la joie et la paix afin que l'espérance surabonde en vous par la vertu de l'Esprit Saint » (Rm 15, 13). Les Apôtres ont demandé au Seigneur d'accroître leur foi (Lc 17, 6), et le père de l'épileptique l'a prié de l'aider dans son incrédulité (Mc 9, 24). C'est pourquoi la liturgie de l'Église nous invite à demander : « Dieu éternel et tout-puissant, augmente en nous la foi, l'espérance et la charité » (Collecte du 30^e dimanche du temps ordinaire) ; cf. CONCILE DE TRENTE, *De iustificatione*, op. cit., chap. 10 : DS, n° 1535.

93. Cf. *Sacrosanctum Concilium*, n° 59.

94. Rm 8, 14.26.

95. Cf. Ga 5, 22.

96. Ep 2, 18. Traduction de la *Traduction Œcuménique de la Bible*, Cerf – Bibli'o, Paris, 2010 (désigné ci-après par TOB). Cf. Ga 5, 25.

97. CEC, n° 1830.

98. Cf. Is 11, 1-3 ; *ibid.*, n° 1831.

— La crainte de Dieu : pour éviter les impulsions des passions désordonnées afin de ne pas offenser le Seigneur.

La tradition de l'Église a constamment parlé de ces dons⁹⁹. La nécessité des dons est fondée sur la profusion de l'ordre surnaturel, qui a besoin non seulement des vertus infuses, mais aussi de l'impulsion de l'Esprit Saint à travers des inspirations précises. Ainsi les Pères comparent l'œuvre des vertus à la navigation à la rame, et les dons à la navigation propulsée par le vent (souffle de l'Esprit). Cependant, comme tout exemple, il ne serait pas approprié de le pousser à l'extrême, puisque dans la vie chrétienne les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit sont entrelacés et, du début à la fin du chemin de la sainteté, les deux sont nécessaires pour répondre à l'appel divin.

Il existe actuellement un débat intéressant sur la manière d'agir des dons du Saint-Esprit. Suivant l'interprétation de la pensée thomiste proposée par Cajétan et par Jean de Saint Thomas, une distinction claire était traditionnellement faite entre l'agir des vertus chrétiennes (infuses) guidées par la raison éclairée par la foi et la mise en œuvre des dons du Saint-Esprit, qui avait toujours un caractère extraordinaire et exceptionnel, propre et presque exclusif aux saints ou en tout cas aux personnes ayant une spiritualité très élevée. Suivant la voie ouverte par Pinckaers, Angela McKay Knobel a proposé une autre interprétation¹⁰⁰, selon laquelle la vie morale chrétienne se distingue d'un comportement informé par les seules vertus humaines acquises en raison de la présence simultanée des vertus morales infuses et des dons du Saint-Esprit. La motion de l'Esprit Saint, rendue possible par les dons, est donc présente dans la vie chrétienne en tant que telle, et donc dans la vie de tout chrétien¹⁰¹. Il nous semble que la position d'Angela McKay peut être partagée. Nous pensons en effet que la distinction entre une vie chrétienne – pour ainsi dire – de catégorie A, caractérisée par la mise en œuvre des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit, et une vie chrétienne de catégorie B, dans laquelle il n'y a que la mise en œuvre des vertus infuses, n'est pas juste. En même temps, il nous semble vrai que la mise en œuvre des dons se manifeste de manière graduelle, en fonction de la profondeur plus ou moins grande de la vie spirituelle de chacun.

7.5.3 Les charismes

Le mot grec charisme signifie faveur, don gratuit, bienfait, et c'est dans ce sens qu'il est employé dans le Nouveau Testament à 14 reprises dans les lettres pauliniennes. Ainsi employé, on peut dire que la grâce, les vertus, les dons du Saint-Esprit, etc., sont des charismes. Mais dans les langues modernes, le mot *charisme* a acquis un sens technique, utilisé seulement quelques fois dans le Nouveau Testament¹⁰². Dans ce sens, *les charismes sont des dons variés – diversité de charismes*¹⁰³ – *que l'Esprit distribue comme il veut « en vue du bien commun »*¹⁰⁴, *et que toutes les personnes ne reçoivent pas*¹⁰⁵, *car ils ne sont pas nécessaires à chaque chrétien pour développer sa sainteté.*

99. Cf. *Decretum Damasi* du Synode romain de 382 : DS, n° 178 ; *Catéchisme Romain*, op. cit., I, 9, 8 ; LÉON XIII, *Lettre encyclique* *Divinum illud munus*, 9 mai 1897 : AAS 29 (1896-97) p. 644-658 ; en outre, tous les catéchismes catholiques et la liturgie de l'Église attestent leur existence (cf. *La verità vi farà liberi*, n° 834), de même que les théologiens (cf. ST, I-II, q. 68). Pour une étude plus approfondie, voir : Marie-Michel PHILIPON, *Les dons du Saint-Esprit*, Textes et études théologiques, Desclée De Brouwer, Paris, 1964.

100. Cf. Angela MCKAY KNOBEL, « The Infused and Acquired Virtues in Aquinas' Moral Philosophy », Thèse de doctorat, South Bend (IN), The University of Notre Dame, 2004.

101. Voir l'étude récente de Elisabeth REICHERT, « Divine Optics: The Gifts of the Holy Spirit and Their Role in Practical Reason in the Thought of Thomas Aquinas », Thèse de doctorat, Roma, Pontificia Università della Santa Croce, 2021.

102. Voir par exemple, sans la traduction par le mot « charisme », mais avec ce concept : Rm 12, 6-8 ; 1 Co 12, 4.31 et 1 P 4, 10-11.

103. Cf. Rm 12, 6 ; 1 Co 12, 4.

104. Cf. 1 Co 12, 7.11 ; 14, 12 ; CEC, n° 951. Les charismes sont presque toujours reçus au bénéfice et au service des autres (*gratiae gratis datae* : 1 Co 14, 19), mais parfois ils ne profitent qu'à ceux qui les reçoivent : « Celui qui parle en langue s'édifie lui-même » (1 Co 14, 4).

105. Cf. 1 Co 12, 18-30.

L'étymologie du mot et les indications explicites de l'Écriture Sainte montrent que les charismes sont des dons gratuits de Dieu – parfois l'Esprit Saint est concrètement nommé – en vue d'une fin surnaturelle. « Extraordinaires ou simples et humbles, les charismes sont des grâces de l'Esprit Saint qui ont, directement ou indirectement, une utilité ecclésiale, ordonnés qu'ils sont à l'édification de l'Église, au bien des hommes et aux besoins du monde »¹⁰⁶. Ils ont donc un rapport très étroit avec la vie de l'Église. De fait, Rm 12 et 1 Co 12 utilisent l'exemple du corps pour montrer la diversité, l'unité et l'utilité des charismes. Leur pertinence ecclésiale et le fait que dans les textes indiqués – et dans d'autres¹⁰⁷ – l'on parle de charismes ministériels, ainsi que des règles données par les Apôtres pour l'usage des charismes¹⁰⁸, montrent que non seulement il n'y a pas d'opposition entre charisme et hiérarchie, mais qu'il s'agit de deux réalités étroitement liées.

« Les charismes sont à accueillir avec reconnaissance par celui qui les reçoit, mais aussi par tous les membres de l'Église. Ils sont, en effet, une merveilleuse richesse de grâce pour la vitalité apostolique et pour la sainteté de tout le Corps du Christ; pourvu cependant qu'il s'agisse de dons qui proviennent véritablement de l'Esprit Saint et qu'ils soient exercés de façon pleinement conforme aux impulsions authentiques de ce même Esprit, c'est-à-dire selon la charité, vraie mesure des charismes (cf. 1 Co 13) »¹⁰⁹. Les lettres de saint Paul en donnent la liste à plusieurs reprises. Au total, une vingtaine de charismes sont nommés : certains sont prodigieux, comme les guérisons par l'Esprit ou le pouvoir de faire des miracles¹¹⁰; d'autres n'impliquent que l'aptitude particulière à une certaine fonction, comme celle de l'apôtre pour susciter une communauté, du prophète pour exhorter les fidèles, du docteur pour les instruire, etc. De nombreux autres passages de la Bible, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, sans utiliser le terme, parlent de différents charismes : la prophétie, de Moïse à Jean-Baptiste¹¹¹, la glossolalie¹¹², le pouvoir de faire des miracles¹¹³, de chasser les esprits impurs et de guérir des maladies¹¹⁴, la prudence pour juger et pour gouverner¹¹⁵, etc.

Si les charismes prodigieux, avec l'établissement de l'Église, sont devenus très rares, les charismes ordinaires et nécessaires au développement de la vie de l'Église existent toujours en elle. Comme l'écrit Vatican II : « Mais le même Esprit Saint ne se borne pas à sanctifier le Peuple de Dieu par les sacrements et les ministères, à le conduire et à lui donner l'ornement des vertus, il distribue aussi parmi les fidèles de tous ordres, "répartissant ses dons à son gré en chacun" (1 Co 12, 11), les grâces spéciales qui rendent apte et disponible pour assumer les diverses charges et offices utiles au renouvellement et au développement de l'Église, suivant ce qu'il est dit : "C'est toujours pour le bien commun que le don de l'Esprit se manifeste dans un homme" (1 Co 12, 7). Ces grâces, des plus éclatantes aux plus simples et aux plus largement diffusées, doivent être reçues avec action de grâce et apporter consolation, étant avant tout ajustées aux nécessités de l'Église et destinées à y répondre. [...] C'est à ceux qui ont la charge de l'Église de porter un jugement sur l'authenticité de ces dons et sur leur usage bien ordonné »¹¹⁶.

106. CEC, n° 799.

107. Cf. Ep 4, 11-12; 1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6.

108. Cf. 1 Co 14; 1 P 4, 10-11.

109. CEC, n° 800.

110. Cf. 1 Co 12, 9-10.

111. Cf. Dt 34, 10; Lc 7, 26.

112. Cf. Ac 2, 4.

113. Cf. Jos 3, 7-13; Ac 2, 43.

114. Cf. 1 R 17, 17-24; Mt 10, 1.

115. Cf. Jg 4, 4-6; 1 R 3, 12; Pr 21, 1.

116. *Lumen gentium*, n° 12; cf. CEC, n° 801.

Troisième partie

Le chemin vers l'identification au Christ

Chapitre 8

La loi dans le contexte de la morale des vertus

8.1 Le dessein salvateur de Dieu dans le Christ et sa participation dans l'homme

La notion de loi, en particulier de loi morale, a de larges résonances bibliques. Il est vrai qu'une hypertrophie normative de la vie morale et un excès législatif dans la vie socio-politique ont provoqué une désaffection à l'égard de la loi. L'abus n'enlève cependant pas la nécessité de ce concept dans le domaine moral également. Il est donc nécessaire d'examiner maintenant le rapport existant entre les vertus et la doctrine de la loi morale, afin de souligner que l'éthique des vertus n'est pas une éthique sans loi morale. Au contraire, *la perspective qui voit dans les vertus le fondement et la raison des normes morales constitue, à notre avis, la manière la plus adéquate d'interpréter la doctrine de la loi morale propre à la pensée chrétienne.*

8.1.1 Le dessein salvateur originel de Dieu comme loi éternelle

Dans la pensée gréco-romaine, il existait déjà une réflexion importante sur la loi éternelle, particulièrement dans le stoïcisme. Il ne fait aucun doute que la définition de Cicéron¹ a été utilisée par saint Augustin² et d'autres théologiens chrétiens. Cependant, l'influence des formules stoïciennes n'explique pas le rôle important attribué à la loi morale par la pensée chrétienne. Il dépend beaucoup plus profondément de la conception biblique de la loi de Dieu, déjà liée dans l'Ancien Testament à l'Alliance entre Dieu et son peuple : c'est « la Loi et les Prophètes » que Jésus a déclaré ne pas vouloir abolir, mais mener à son accomplissement³. En effet, pour les stoïciens, la loi éternelle se trouve dans le cosmos et la raison humaine peut la comprendre et s'y adapter, en y soumettant les passions (la partie non rationnelle de l'homme). Pour les premiers chrétiens, derrière l'ordre cosmique, il y a un Dieu personnel qui a créé toutes choses avec sagesse et amour, et qui a fait l'homme à son image et à sa ressemblance, participant ainsi à cette sagesse avec laquelle Dieu conduit toutes choses à leur fin requise⁴. Après la première chute, dans les

1. Cf. CICÉRON, *De legibus*, livre II, chap. 4, 8. Traduction française : CICÉRON, *De la République – Des lois*, trad. par Charles APPUHN, GF-Flammarion, Paris, 1993.

2. Saint Augustin définit la loi éternelle comme « la raison ou la volonté de Dieu qui permet de garder l'ordre naturel et interdit de le troubler » (*Contra Faustum*, XXII, 27 : *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien (désigné ci-après par CSEL), 25, 621).

3. Cf. Mt 5, 17.

4. Cf. Michel SPANNEUT, « Les normes morales du stoïcisme chez les Pères de l'Eglise », *Studia moralia*, vol. 19, n° 2 (1981), p. 153-176 ; Martin RHONHEIMER, « Ragione pratica e verità della soggettività: l'autoesperienza del soggetto

Alliances suivantes, Dieu a voulu restaurer progressivement cette capacité de l'homme, par la révélation de la loi et l'infusion de la grâce.

La clé de voûte de la pensée chrétienne sur la notion de loi éternelle est la considération du dessein salvateur universel de Dieu. C'est-à-dire que le décret par lequel Dieu dans le Christ « nous a élus en lui, dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour, déterminant d'avance que nous serions pour Lui des fils adoptifs »⁵, peut et doit être appelé loi éternelle. Loi parce qu'elle est l'ordinatio ou le plan selon lequel la Sagesse divine a créé l'univers et le « gouverne [...] pour son bien »⁶. Éternelle parce qu'il s'agit d'un « mystère [...] tenu caché depuis les siècles en Dieu, le Créateur de toutes choses »⁷, ou encore « de la sagesse infinie en ressources déployée par Dieu en ce dessein éternel qu'il a conçu dans le Christ Jésus notre Seigneur »⁸. Cette loi est éternelle comme l'est la sagesse de Dieu, à laquelle elle s'identifie.

Puisqu'il s'agit du plan de la sagesse créatrice infinie de Dieu, il est clair qu'il englobe et mesure toutes les réalités créées, et en particulier l'existence et la vie des hommes, en les atteignant dans leur singularité. Rien n'échappe au regard divin⁹. Saint Thomas d'Aquin précisera que la loi éternelle n'est pas seulement le plan de la création, mais aussi le plan mis en œuvre par la providence de Dieu. Il définit ainsi *la loi éternelle comme « la raison de la sagesse divine qui meut tous les êtres à la fin requise »*¹⁰. En effet, lorsque Dieu crée quelque chose, il le fait dans un but, et il dispose donc convenablement ce qu'il a créé pour qu'il puisse atteindre ce but. La doctrine de l'Église considère la loi éternelle comme la norme morale suprême, l'archétype de toute bonté, de toute justice et de toute droiture. En effet, le Concile Vatican II affirme : « La norme suprême de la vie humaine est la loi divine elle-même, éternelle, objective et universelle, par laquelle Dieu, dans son dessein de sagesse et d'amour, règle, dirige et gouverne le monde entier, ainsi que les voies de la communauté humaine »¹¹. « Toute loi trouve dans la loi éternelle sa vérité première et ultime »¹², ajoute le *Catéchisme de l'Église catholique*.

Tous les êtres créés participent à la loi éternelle, dans la mesure où Dieu les guide vers leur fin, mais la manière dont Dieu guide les êtres irrationnels et la manière dont il guide l'homme sont très différentes : « Dieu prend soin des hommes autrement que des êtres non personnels : non pas “de l'extérieur” par les lois de la nature physique, mais “de l'intérieur” par la raison qui, du fait qu'elle connaît la Loi éternelle de Dieu par une lumière naturelle, est en mesure de montrer à l'homme la juste direction de son agir libre. De cette manière, Dieu appelle l'homme à participer à sa providence, voulant, par l'homme lui-même, c'est-à-dire par son action raisonnable et responsable, conduire le monde, non seulement le monde de la nature, mais encore celui des personnes humaines »¹³.

morale alle radici della metafisica e dell'antropologia », dans *Ripensare la metafisica: la filosofia prima tra teologia e altri saperi*, sous la dir. de Luis ROMERA, Studi di filosofia (Armando), Armando, Roma, 2005, p. 77-81.

5. Ep 1, 4-5.

6. Sg 8, 1 ; cf. Pr 8, 22-31.

7. Ep 3, 9 ; cf. Rm 16, 25.

8. Ep 3, 10-11.

9. Cf. Jaime SORDO et Enrique COLON, « La ley eterna y su penetración en las criaturas: su alcance a lo singular », *Scripta Theologica*, vol. 7, n° 1 (1975), p. 163-202.

10. ST, I-II, q. 93, a. 1, c. ; cf. *De veritate*, q. 5, a. 1, ad 6.

11. *Dignitatis humanae*, n° 3. Cf. JEAN XXIII, *Lettre encyclique Pacem in terris*, 11 avr. 1963, URL : https://www.vatican.va/content/john-xxiii/fr/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html : DS, n° 3973 ; *Veritatis splendor*, n° 43.

12. CEC, n° 1951. Voir aussi les n°s 1950 & 1952.

13. *Veritatis splendor*, n° 43, qui ajoute la citation de ST, I-II, q. 91, a. 2, c. : « Parmi tous les êtres, la créature raisonnable est soumise à la providence divine d'une manière plus excellente par le fait qu'elle participe elle-même de cette providence en pourvoyant à soi-même et aux autres. En cette créature, il y a donc une participation de la raison éternelle selon laquelle elle possède une inclination naturelle au mode d'agir et à la fin qui sont requis. C'est cette participation de la Loi éternelle qui, dans la créature raisonnable, est appelée *loi naturelle* ».

Contrairement aux êtres irrationnels, l'homme peut connaître le bien et peut se diriger librement vers lui.

Le concept théologique de loi éternelle est d'une importance capitale pour expliquer le fondement théonomique de l'ordre moral. Cependant, du point de vue de notre connaissance, il faut garder à l'esprit que nous ne pouvons pas connaître directement l'*ordinatio* de la Sagesse divine *en elle-même*. Son dessein est un « mystère resté caché depuis les siècles et les générations »¹⁴. Il ne nous est pas accessible immédiatement, mais seulement par les voies qu'a prévues la providence de Dieu pour nous rendre participants de la vérité morale et salvatrice¹⁵. Dans ce chapitre, nous traiterons des différentes manières dont l'homme participe à la loi éternelle, en offrant d'abord une vue d'ensemble, puis en nous concentrant sur chacun des modes de participation.

8.1.2 La communication de la loi éternelle : de la loi morale naturelle aux vertus chrétiennes comme participation humaine la plus parfaite au plan de la sagesse divine

*La participation première et fondamentale de l'homme à la loi éternelle est appelée « loi morale naturelle » par la théologie. Elle « n'est pas autre chose que la lumière de l'intelligence, mise en nous par Dieu, par laquelle nous connaissons ce qu'il faut faire et ce qu'il convient d'éviter. Cette lumière et cette loi, Dieu les a données à l'homme, au moment de la création »*¹⁶. La loi morale naturelle n'est rien d'autre que le fait, incontestable, que l'homme a été créé par Dieu comme un être moral, et que la raison humaine est, en elle-même, une raison morale, capable d'ordonner notre conduite en vue du bien humain. Par conséquent, la loi morale naturelle sera aussi cet ordre par lequel la raison détermine le bien à faire (*ordo rationis*), ou ce qu'il est raisonnable de faire. En raison de cela, l'exigence morale naît immédiatement de l'intérieur de l'homme et trouve en lui une structure qui l'alimente et la soutient, sans laquelle les exigences éthiques – et même le langage qui les exprime – seraient non seulement extérieures, mais aussi totalement inintelligibles.

Nous avons dit que *la loi morale naturelle* est la participation première et fondamentale de l'homme à la loi éternelle. Première et fondamentale au sens logique, puisqu'elle *est la constitution originelle de l'homme comme sujet moral, qui rend possible l'intelligibilité et la réception de toute autre disposition éthique positive, qu'elle soit divine ou humaine*. La loi morale naturelle assure également, comme nous le verrons dans un instant, les premiers principes des vertus éthiques. Mais *en même temps, la loi morale naturelle est objectivement insuffisante et fragmentaire*. Elle est insuffisante pour ordonner la coexistence sociale nécessaire à la réalisation du bien humain. Elle doit donc être encore explicitée et déterminée par la loi civile. En pratique, elle est également insuffisante pour garantir la réalisation du bien personnel : bien qu'elle indique en principe toutes les exigences du bien humain, elle ne possède pas la force nécessaire pour éviter l'obscurcissement de la perception de certaines exigences éthiques, en raison du désordre introduit par le péché dans les facultés opératives humaines. En effet, l'on trouve souvent des opinions très différentes, parmi les gens, sur ce qui est bien et ce qui est mal. Les Grecs enseignaient déjà que pour *vivre selon la raison*, il ne suffit pas d'avoir cette faculté, mais qu'il faut acquérir les différentes vertus afin que ce qui est vraiment raisonnable puisse être perçu et réalisé en toutes circonstances¹⁷. D'autre part, si l'on considère la totalité du dessein salvateur de

14. Col 1, 26.

15. Cf. 1 Co 2; *Dignitatis humanae*, n° 3.

16. THOMAS D'AQUIN, « In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta », dans *Opuscula Theologica*, vol. 2, Marietti, Turin, 1954, *prologus*, n° 1129. Traduction française : THOMAS D'AQUIN, *Les commandements : introduction, traduction et notes par un moine de Fontgombault*, Docteur commun, Nouvelles éditions latines, Paris, 1970 ; Cf. *Veritatis splendor*, n° 40.

17. Cf. RHONHEIMER, « Ragione pratica e verità della soggettività », *op. cit.*, p. 73-77. Nous avons expliqué cette dynamique dans les sections 7.2 et 7.3, respectivement p. 142 et 146.

Dieu, il est évident que le bien surnaturel de l'homme, c'est-à-dire la réalisation de l'union au Christ par la foi, l'espérance et la charité, dépasse complètement la portée de la loi morale naturelle.

*La totalité du dessein salvateur de Dieu dans le Christ a fait l'objet d'une révélation divine graduelle et historique (l'histoire du salut), par laquelle s'instaure aussi la participation surnaturelle progressive de l'homme à la loi éternelle, communément appelée loi morale divine positive. Il faut distinguer la loi de l'Ancien Testament, qui possède un caractère provisoire et imparfait, mais pédagogiquement très important, en ce qu'elle confirme les aspects les plus essentiels de la loi morale naturelle et qu'elle promet et prépare l'œuvre du Messie ; et la loi du Nouveau Testament, également appelée *lex gratiae* (loi de grâce) parce qu'elle est principalement la grâce du Saint-Esprit donnée à ceux qui croient en Christ. Elle rend finalement possible la connaissance et la réalisation pratique de notre vie de fils de Dieu dans le Christ¹⁸. Il faut ajouter, pour être complet, que la vie des chrétiens au sein de l'Église a besoin d'une autre régulation humaine, la loi ecclésiastique ou droit canonique, qui est en grande partie une explicitation ou une détermination de la loi morale naturelle et de la loi divine.*

Du point de vue normatif, il faut affirmer que la loi du Nouveau Testament conserve et accomplit les exigences de la loi morale naturelle, même si elle ne se limite pas à cela¹⁹. Elle représente donc la plénitude finale à laquelle tend l'ensemble du corps des lois. *D'un point de vue réel*, en revanche, *il faut affirmer que la participation parfaite au dessein salvateur de Dieu se réalise (devient réalité) dans le chrétien vertueux, c'est-à-dire dans l'homme intérieurement renouvelé par la grâce qui, par les vertus et sous l'action des dons de l'Esprit Saint, est capable d'identifier et de réaliser en toute situation la manière de se rapporter à Dieu, à lui-même, aux autres et aux divers biens qui, hic et nunc, respecte et promet sa vie dans le Christ. La participation au plan de la sagesse de Dieu a lieu seulement chez le chrétien vertueux, de telle sorte que celui-ci peut effectivement atteindre et mesurer les actions et les situations dans leur singularité spécifique. En d'autres termes, ce n'est qu'alors que la portée caractéristique du plan de la sagesse de Dieu – toujours dans les limites des possibilités humaines – est atteinte par la connaissance pratique de l'homme²⁰. Ceci est mis en relief par l'encyclique *Veritatis splendor* : « Pour pouvoir discerner la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait » (Rm 12, 2), la connaissance de la Loi de Dieu est certes généralement nécessaire, mais elle n'est pas suffisante : il est indispensable qu'il existe une sorte de "connaturalité" entre l'homme et le bien véritable. Une telle connaturalité s'enracine et se développe dans les dispositions vertueuses de l'homme lui-même : la prudence et les autres vertus cardinales, et d'abord les vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité »²¹.*

Cette vision d'ensemble suffit pour se rendre compte que le concept de *loi morale* est un concept analogique, c'est-à-dire un concept qui, selon les cas, a une signification différente, tout en conservant toujours un noyau sémantique commun. Cela rend difficile tout discours général sur la loi. Dans le corps des lois qui ont une portée morale, il y a des lois divines (la loi naturelle, la loi ancienne et la loi nouvelle) et des lois humaines (la loi civile et la loi ecclésiastique), dont

18. Pour une première approche, voir *CEC*, nos 1961-1963 (pour la Loi ancienne) et *ibid.*, nos 1965-1974 (pour la Loi nouvelle).

19. Voir la section 1.1.3, p. 10.

20. Un examen plus approfondi de cette question serait possible grâce à l'étude de la doctrine thomiste des vertus exemplaires en Dieu (cf. *ST*, I-II, q. 61, a. 5). À leur sujet, G. Abba écrit : « La loi éternelle désigne Dieu comme le principe qui meut et règle l'homme dans sa conduite. Or Dieu est tel avant tout parce qu'en Lui se trouvent les vertus exemplaires, et sur cet exemplaire il conçoit l'idée des vertus humaines, c'est-à-dire les *habitus* qui complètent les individus en vue de la nature humaine et de la nature divine participée. Sur la base des idées de vertu, il conçoit un ordre qui peut être partiellement exprimé au moyen de diverses lois, promulguées de façon diverse ; des lois conçues pour une collectivité et édictées selon des critères éducatifs, c'est-à-dire pour inciter les individus à la vertu. Puisque donc Dieu est le principe des actes dans leur singularité, la loi éternelle désigne aussi Dieu en tant qu'il conçoit l'idée de perfection qui convient à chaque individu et que, selon cette idée, il guide et meut chaque individu dans les particularités de sa vie » (*ABBÀ, Lex et virtus, op. cit.*, p. 259).

21. *Veritatis splendor*, n° 64.

certaines sont intérieures (loi naturelle, loi nouvelle) et d'autres extérieures. Dans tous les cas, la loi, toute loi, est « *aliquid rationis* »²², c'est un ordre opératif élaboré par la raison. *La loi est une règle ou une mesure de l'agir*, et ordonner les actions en vue du bien est une tâche *que seule la raison pratique peut accomplir*²³. Ainsi, sans exclure l'intervention de la volonté du législateur²⁴, la formalité de la loi est donnée par la raison pratique et non par la volonté, qui à elle seule ne pourrait être la règle et la mesure de l'agir. Une deuxième caractéristique est que *la loi vise toujours en quelque sorte le bien commun*²⁵. Enfin, il faut dire que *la loi est ordonnée à la vertu*²⁶, car ce n'est que grâce aux vertus que l'homme participe pleinement et activement au plan de la sagesse divine, en devenant lui-même capable d'ordonner droitement sa propre conduite.

En résumé, l'on peut dire que la première règle du bien humain est la conformité à la raison, en entendant par cela non pas ce que chacun pense du bien, mais ce qu'il est en soi raisonnable de désirer : la coïncidence ne se produit que chez la personne pleinement vertueuse. En tant que capacité intellectuelle, la connaissance morale est très fragile et a besoin de nombreuses conditions pour bien se développer (culture dans laquelle on vit, éducation reçue, bonnes relations, bonne volonté, etc.). Dieu vient à la rencontre de cette fragilité pour la sauver, en rendant l'homme capable de vivre selon son dessein. Un dessein qui dépasse la simple raison humaine, mais qui est en continuité avec elle. Dans la suite, nous verrons les structures de ce caractère rationnel (loi naturelle), d'abord à partir des données de la Révélation, puis dans la doctrine philosophique et théologique. Dans les sections suivantes, nous verrons les deux étapes où Dieu a voulu donner le salut à l'homme confronté à l'impossibilité pratique de vivre selon le dessein divin (loi ancienne et loi nouvelle).

8.1.3 La loi morale naturelle dans la doctrine catholique

8.1.3.1 La loi morale naturelle dans l'Écriture Sainte

Le concept de loi morale naturelle est clairement fondé sur l'Écriture Sainte, même s'il n'y est pas explicitement utilisé comme expression technique. L'un des lieux classiques est sans aucun doute la Lettre aux Romains. Dans le chapitre 1, saint Paul établit un lien direct entre les formes les plus perverses d'immoralité et le refus d'un Dieu qui peut être connu par la raison humaine. Il est sous-entendu que l'immoralité des païens est coupable parce qu'ils ne tiennent pas compte de l'expérience humaine du bien et du mal, expérience qui est pourtant commune à tous les hommes, même à ceux qui ne connaissent pas la loi de Moïse. Dans le chapitre 2, saint Paul aborde explicitement la question : « Quand des païens privés de la Loi accomplissent naturellement les prescriptions de la Loi, ces hommes, sans posséder de Loi, se tiennent à eux-mêmes lieu de Loi ; ils montrent la réalité de cette loi inscrite en leur cœur, à preuve le témoignage de leur conscience, ainsi que les jugements intérieurs de blâme ou d'éloge qu'ils portent les uns sur les autres... »²⁷ Ceux qui ne connaissent pas la *Torah* agissent par nature en accord avec elle. Celle-ci est inscrite dans leur cœur, ce qui est prouvé par le témoignage de leur conscience²⁸. L'Écriture confirme donc l'existence d'un pouvoir naturel de connaissance du bien et du mal, mais aussi l'impossibilité pratique de vivre en accord

22. Cf. *ST*, I-II, q. 90, a. 1, s. c. : « La loi relève de la raison » (*Lex est aliquid rationis*).

23. Cf. *In decem libros Ethicorum*, livre I, leçon 1, n^{os} 1-3.

24. Cf. *ST*, I-II, q. 90, a. 1, ad 3 ; q. 97, a. 3.

25. Cf. *ibid.*, q. 90, a. 2. Il convient de préciser qu'ici le « bien commun » ne doit pas être compris uniquement dans un sens socio-politique, mais dans un sens plus large, qui concerne le bien propre de la communauté qui se trouve sous cette loi.

26. Cf. *De malo*, q. 2, a. 6 ; *ST*, I-II, q. 94, a. 3 ; *ST*, II-II, q. 44, a. 2, ad 1 et a. 4.

27. Rm 2, 14-15.

28. Cf. SCHNACKENBURG, *Le message moral du NT*, op. cit., p. 263-265 ; Joachim GNILKA, *Paulus von Tarsus: Apostel und Zeuge*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament – Supplementband, n^o 6, Herder, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien, 1996 (traduction italienne : Joachim GNILKA, *Paolo di Tarso: apostolo e testimone*, trad. par Vincenzo GATTI, Commentario teologico del Nuovo Testamento – Supplementi, n^o 6, Paideia, Brescia, 1998, p. 273-274 ; traduction

avec lui : tous, païens et juifs, ont besoin du salut. Les premiers parce qu'« ils ont perdu le sens dans leurs raisonnements et [que] leur cœur inintelligent s'est enténébré »²⁹ ; les seconds parce que, bien qu'ils connaissent la loi, ils ne peuvent la mettre en pratique³⁰. Le reste de la Lettre aux Romains explique comment le Christ nous sauve de cette situation et comment se manifeste la *vie nouvelle* des chrétiens.

Une perspective complémentaire apparaît dans la discussion du Seigneur avec les pharisiens sur l'indissolubilité du mariage. Confronté à l'indulgence de la loi mosaïque, probablement élargie par les subtilités interprétatives de la tradition pharisienne, Jésus se réfère « à l'origine », c'est-à-dire à la vérité de la Création. « Il répondit : “N'avez-vous pas lu que le Créateur, dès l'origine, *les fit homme et femme*, et qu'il a dit : *Ainsi donc l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair* ? Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Eh bien ! ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer” – “Pourquoi donc, lui disent-ils, Moïse a-t-il prescrit de donner un acte de divorce quand on répudie” – “C'est, leur dit-il, en raison de votre dureté de cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes ; mais dès l'origine il n'en fut pas ainsi. Or je vous le dis : quiconque répudie sa femme – pas pour ‘prostitution’ – et en épouse une autre, commet un adultère” »³¹. L'intérêt de ce passage ne réside pas tant dans le témoignage de la conscience, qui n'est pas invoquée à propos d'une exigence éthique qui s'était partiellement obscurcie, que dans le rappel « à l'origine », entendu comme la vérité originelle du mariage selon le dessein créateur de Dieu que la loi morale naturelle exprime et dont elle rend participant³².

8.1.3.2 Le concept de loi morale naturelle

La réflexion morale des Pères et de la grande tradition théologique catholique sur la loi morale naturelle prend souvent comme point de référence la Lettre aux Romains³³. L'on peut dire la même chose de l'enseignement de l'Église, même dans les premiers siècles³⁴. Pendant longtemps, aucun développement doctrinal particulier sur la loi morale naturelle n'a été nécessaire de la part du magistère ecclésiastique, car il s'agissait d'une doctrine paisiblement acceptée. Depuis un certain

espagnole : Joachim GNILKA, *Pablo de Tarso: apóstol y testigo*, trad. par Víctor Abelardo MARTÍNEZ DE LAPERA, Biblioteca Herder, Herder, Barcelona, 1998).

29. Rm 1, 21 ; cf. aussi Rm 1, 16-32.

30. Cf. Rm 2, 13 ; cf. aussi Rm 2, 1-3, 19.

31. Mt 19, 4-9.

32. Saint Jean-Paul II a fait d'importantes réflexions sur la portée théologique de ce passage dans ses *catéchèses du mercredi* (cf. JEAN-PAUL II, *La théologie du corps : l'amour humain dans le plan divin*, sous la dir. d'Yves SEMEN, Cerf, Paris, 2014). Dans la catéchèse du 5 septembre 1979, il précise que les paroles de la Genèse expriment la loi du Créateur : « Il pourrait également sembler qu'en confirmant cette *loi essentielle du Créateur*, le Maître ne fasse pas autre chose que de donner exclusivement son propre sens normatif, en se référant à l'autorité même du premier législateur. Cependant, cette expression significative “dès l'origine”, deux fois répétée invite clairement les interlocuteurs à réfléchir sur la façon dont a été formé l'homme dans le mystère de la Création – il les fit “homme et femme” – pour bien comprendre le sens normatif des paroles de la Genèse. Et cela vaut tout autant pour les interlocuteurs d'aujourd'hui que pour ceux d'alors » (les italiques sont nôtres).

33. Cf. par exemple JEAN CHRYSOSTOME, *Homiliae ad populum Antiochenum*, XII, 4-5 : PG 49, 132-135 ; AMBROISE, *De Paradiso* ; PL 14, 308-309 ; THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Épître aux Romains, suivi de Lettre à Bernard Ayglie abbé du Mont-Cassin*, op. cit., chap. II, leçon 3, n°s 215-221.

34. Cf. par exemple le Concile d'Arles, en 473 : DS, n° 336.

temps, les circonstances ayant changé, Léon XIII³⁵, Pie XI³⁶, Pie XII³⁷, saint Jean XXIII³⁸ et saint Paul VI³⁹ ont traité abondamment et avec une grande précision de la loi morale naturelle, tant en général qu'en ce qui concerne les applications concrètes. Le Concile Vatican II⁴⁰ et le *Catéchisme de l'Église Catholique* promulgué par saint Jean-Paul II⁴¹ y ont accordé la même attention. Dans l'encyclique *Veritatis splendor*⁴², saint Jean-Paul II a abordé l'ensemble de la question avec profondeur et rigueur critique⁴³. Plus récemment, la Commission Théologique Internationale a publié un document plus long⁴⁴ dans lequel elle entend faire une présentation renouvelée de la doctrine de la loi naturelle en dialogue avec les autres traditions religieuses et la culture contemporaine.

Les discussions théologiques sur la loi morale naturelle de la seconde moitié du xx^e siècle sont en grande partie liées au débat sur la spécificité de la morale chrétienne et, surtout, sur l'autonomie morale, que nous avons traité plus haut⁴⁵. D'autre part, il faut bien reconnaître que le concept philosophique de « nature » est extrêmement insidieux. Sa sémantique large et son histoire non linéaire peuvent favoriser des malentendus⁴⁶. C'est un fait que même parmi les grands représentants de la théologie classique (pensons, par exemple, à saint Thomas et à Suárez⁴⁷), il existe des explications scientifiques différentes de la loi morale naturelle, qui convergent néanmoins vers les thèses fondamentales auxquelles on ne peut renoncer pour la doctrine catholique, et que nous avons, pour l'essentiel, déjà expliquées⁴⁸.

Le *Catéchisme de l'Église Catholique* et l'encyclique *Veritatis splendor*, sans entrer dans des questions d'école, ont introduit une clarification notable – développée ultérieurement dans le document de la CTI –, se rapprochant en substance de l'approche de saint Thomas, comme l'avait d'ailleurs déjà proposé Léon XIII. Pour le *Catéchisme*, « la loi naturelle exprime le sens moral originel qui permet à l'homme de discerner par la raison ce que sont le bien et le mal, la vérité et le mensonge »⁴⁹. La

35. Cf. par exemple : LÉON XIII, *Lettre encyclique* Quod Apostolici muneris, 28 déc. 1878, URL : https://www.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_28121878_quod-apostolici-muneris.html : DS, n° 3133 ; LÉON XIII, *Lettre encyclique* Diuturnum illud, 29 juin 1881, URL : https://www.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_29061881_diuturnum.html : DS, n° 3152 ; LÉON XIII, *Lettre encyclique* Libertas præstantissimum, 20 juin 1888, URL : https://www.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html : DS, n° 3247.

36. Cf. PIE XI, *Lettre encyclique* Mit brennender Sorge, 10 mars 1937 : AAS 29 (1937) p. 156.

37. Cf. PIE XII, *Lettre encyclique* Summi Pontificatus, 20 oct. 1939, URL : https://www.vatican.va/content/pius-xii/fr/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html : DS, n° 3780-3781 ; PIE XII, *Lettre encyclique* Humani generis, 15 août 1950, URL : https://www.vatican.va/content/pius-xii/fr/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html : DS, n° 3892, et de nombreux discours.

38. Cf. JEAN XXIII, *Pacem in terris*, op. cit. : AAS 55 (1963) p. 264.

39. Cf. PAUL VI, *Humanae vitae*, op. cit., n° 4, 11, 16 & 24.

40. Cf. *Gaudium et spes*, n° 16 & 89 ; *Dignitatis humanae*, n° 14 ; *Apostolicam actuositatem*, n° 7.

41. Cf. CEC, n° 1954-1960.

42. Cf. *Veritatis splendor*, n° 35-53.

43. Compte tenu des fondements bibliques et de la réaffirmation constante de la doctrine de la loi naturelle, son existence peut être considérée comme une vérité de foi : cf. Jean-Marie AUBERT, *Loi de Dieu, lois des hommes*, Le mystère chrétien – Théologie morale, n° 7, Desclée, Tournai, 1964.

44. Cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle : nouveau regard sur la loi naturelle*, Documents d'Église, Cerf, Paris, 2009, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_fr.html.

45. Voir les sections 1.1.3 et 1.3.2, respectivement p. 10 et 22.

46. Sur les différentes significations du concept de nature et leur évolution historique, cf. RODRÍGUEZ LUÑO, *Etica*, op. cit., n° 191-195 ; COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, op. cit., n° 26-33 & 64-82.

47. Sur la différence entre ces deux théologiens, voir Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, *Diffamazione, epicheia, divorziati: tre saggi di teologia morale*, Edusc, Rome, 2014, p. 118-120 et la bibliographie citée.

48. Cf. la section 1.3.2, p. 22.

49. CEC, n° 1954.

loi morale naturelle est une loi divine⁵⁰ et « elle est exposée en ses principaux préceptes dans le Décalogue »⁵¹. Elle « est dite naturelle non pas en référence à la nature des êtres irrationnels, mais parce que la raison qui l'édicte appartient en propre à la nature humaine »⁵². En effet, elle n'est rien d'autre que *la lumière de l'intelligence que Dieu nous a donnée dans la création en tant qu'elle nous permet de discerner ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter*⁵³.

Le discours tenu par l'encyclique *Veritatis splendor* est plus complexe, mais essentiellement identique⁵⁴. L'homme, ayant été créé à l'image de Dieu, est guidé par la Providence « de l'intérieur » par la raison qui, du fait qu'elle connaît la Loi éternelle de Dieu par une lumière naturelle, est en mesure de montrer à l'homme la juste direction de son agir libre (cf. *ST*, I-II, q. 90, a. 4, ad 1) »⁵⁵. L'homme participe activement à la loi éternelle en devenant capable de pourvoir à lui-même et aux autres. « C'est cette participation de la Loi éternelle qui, dans la créature raisonnable, est appelée loi naturelle » (cf. *ST*, I-II, q. 91, a. 2) »⁵⁶. En d'autres termes, la loi éternelle est naturellement présente à la lumière de la raison humaine et, en même temps, il existe une « *soumission essentielle de la raison et de la loi humaine à la Sagesse de Dieu et à sa Loi* »⁵⁷. Le Magistère de l'Église a donc souligné la relation qui existe entre l'aspect immanent et l'aspect transcendant de cette loi. *Veritatis splendor* l'explique en citant Léon XIII : selon ce Pape, la loi naturelle « est écrite et gravée dans le cœur de chaque homme. [...] Mais cette prescription de la raison humaine ne pourrait avoir force de loi, si elle n'était l'organe et l'interprète d'une raison plus haute, à laquelle notre esprit et notre liberté doivent obéissance ». En effet, l'autorité de la loi réside dans son pouvoir d'imposer des devoirs, de conférer des droits et de sanctionner certains comportements : « Or tout cela ne pourrait exister dans l'homme, s'il se donnait à lui-même en législateur suprême la règle de ses propres actes ». Et il conclut : « *Il s'ensuit que la loi naturelle est la Loi éternelle elle-même, inscrite dans les êtres doués de raison et les inclinant à l'acte et à la fin qui leur sont propres ; et elle n'est que la raison éternelle du Dieu créateur et modérateur du monde* »⁵⁸.

8.1.3.3 Universalité et immutabilité de la loi morale naturelle

L'universalité et l'immutabilité sont deux propriétés de la loi morale naturelle qui sont constamment rappelées par l'enseignement de l'Église. Nous nous limitons ici à rappeler les aspects fondamentaux

50. Cf. *CEC*, n° 1955 ; *Gaudium et spes*, n° 89.

51. *CEC*, n° 1955.

52. *Ibid.*

53. Cf. *ibid.*, n°s 1954-1955.

54. Cf. Martin RHONHEIMER, « Autonomia morale, libertà e verità secondo l'enciclica "Veritatis splendor" », dans COLLECTIF, *Veritatis splendor: genesi, elaborazione, significato*, sous la dir. de Giovanni RUSSO, Temi di morale fondamentale, Edizioni dehoniane, Roma, 1995, p. 193-215 ; les interventions de M. Rhonheimer, J. E. Smith, B. Fraling et G. Cottier, dans COLLECTIF, *Lettera enciclica Veritatis splendor del sommo pontefice Giovanni Paolo II: testo e commenti*, Quaderni de L'Osservatore romano, n° 22, Libreria editrice vaticana, Roma, 1994 ; Joseph de FINANCE, « La legge morale naturale », dans *Veritatis splendor: testo integrale con commento filosofico-teologico tematico*, sous la dir. de Ramón LUCAS LUCAS, Saggi teologici, n° 14, Edizioni paoline, Cinisello Balsamo, 1994, p. 268-286 ; RODRÍGUEZ LUÑO, « "Veritatis Splendor" un anno dopo. Appunti per un bilancio (I) », *op. cit.*, p. 242-260.

55. *Veritatis splendor*, n° 43.

56. *Ibid.*

57. *Ibid.*, n° 44.

58. *Ibid.* Les citations internes de Léon XIII sont tirées de LÉON XIII, *Libertas præstantissimum*, *op. cit.* : *Leonis XIII P. M. Acta*, VIII, Rome, 1889, p. 219. Sur le concept de loi naturelle, l'on peut utilement consulter : RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica*, *op. cit.* ; John FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 2^e éd., Clarendon Law Series, Oxford University Press, Oxford – New York, 2011 (Traduction italienne : John FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, sous la dir. de Francesco VIOLA, *Recta ratio : testi e studi di filosofia del diritto – 2. serie*, n° 14, Giappichelli, Torino, 1996) ; Stephen THERON, *Morals as Founded on Natural Law: The Existence of Moral Truths and What Is Required for This Existence*, 2^e éd., European University Studies – Series 20, Philosophy, n° 199, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1988 ; Aldo VENDEMIATI, *San Tommaso e la legge naturale*, *Studia*, n° 60, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2011.

de cette doctrine. La loi morale naturelle est *universelle* en ce sens que « *ses préceptes et son autorité s'étend[ent] à tous les hommes* »⁵⁹. Cette universalité trouve son fondement, en dernière analyse, dans l'unité substantielle de la raison humaine et de sa participation à la loi éternelle. Sans une unité substantielle de la raison morale, un véritable dialogue entre les cultures ne serait pas possible, pas plus que la reconnaissance universelle des droits de l'homme et du droit international. L'universalité de la loi morale naturelle ne rend pas illégitime toute différenciation de ses applications plus concrètes. La loi naturelle « peut requérir une réflexion adaptée à la multiplicité des conditions de vie, selon les lieux, les époques, et les circonstances. Néanmoins, dans la diversité des cultures, la loi naturelle demeure comme une règle reliant entre eux les hommes et leur imposant, au-delà des différences inévitables, des principes communs »⁶⁰.

La loi morale naturelle est également *immuable* en ce sens qu'elle est « *permanente à travers les variations de l'histoire* ; elle subsiste sous le flux des idées et des mœurs et en soutient le progrès. Les règles qui l'expriment demeurent substantiellement valables »⁶¹. L'immutabilité des principes moraux fondamentaux ne s'oppose pas au progrès historique de la conscience morale de l'homme, qui acquiert une sensibilité plus marquée à l'égard de certaines valeurs (par exemple l'esclavage). Il existe en fait – et il est bon qu'il existe – un progrès dans la formulation linguistique des exigences morales naturelles, afin de « trouver *la formulation la plus appropriée* des normes morales universelles et permanentes selon les contextes culturels divers, plus à même d'en exprimer constamment l'actualité historique, d'en faire comprendre et d'en interpréter authentiquement la vérité »⁶². Dans ce cas, nous avons affaire à un progrès positif de la science morale, et non, à proprement parler, à un changement des principes de la loi morale naturelle.

L'universalité et l'immutabilité de la loi morale naturelle ne signifient pas que, de fait, tous les hommes perçoivent à tout moment tous les principes moraux avec la même clarté⁶³. Nous verrons bientôt que tous les préceptes de la loi morale naturelle ne jouissent pas de la même évidence. Il faut garder à l'esprit que la loi morale naturelle est « naturelle » à l'homme d'une manière très similaire au langage : les animaux irrationnels ne pourront jamais parler, alors que l'homme a la capacité naturelle de le faire, ce qui nécessite toutefois une longue période d'éducation et aussi un engagement personnel. De même que la qualité de la langue parlée par chaque individu dépend de la qualité de l'éducation et de l'engagement personnel, de même la diversité des jugements moraux sur un même comportement que l'on peut parfois trouver chez les humains dépendra en bonne partie des défauts de l'éducation reçue ou du manque d'engagement personnel. Ces éléments ne constituent pas pour autant une objection à l'existence de la loi morale naturelle. L'existence d'hommes complètement amoraux, sans raison pratique, qui n'adopteraient pas une attitude d'évaluation et de jugement à l'égard de leur propre vie et de celle des autres – même s'il s'agissait d'une attitude qui aurait été fortement déformée par certaines causes –, pourrait constituer une objection. Mais du fait qu'une capacité naturelle puisse se développer ou s'exercer de manière défectueuse, il n'est pas permis de conclure qu'une telle capacité n'existe pas ou qu'elle n'existe pas pour tous les hommes.

8.1.4 Approfondissement philosophique sur la loi naturelle

Jusqu'à présent, nous avons vu que la raison humaine a la capacité naturelle de connaître le bien à faire et le mal à éviter. Il faut maintenant expliquer quel est l'ordre par lequel la raison nous montre ce qui est bien, c'est-à-dire quelles sont les structures et la dynamique du raisonnement pratique.

59. CEC, n° 1956.

60. *Ibid.*, n° 1957 ; cf. *Veritatis splendor*, nos 51-52 ; COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, op. cit., nos 52-54.

61. CEC, n° 1958.

62. *Veritatis splendor*, n° 53.

63. Cf. CEC, n° 1960.

Partant des évidences les plus immédiates sur le bien (connaissance naturelle), notre raison découvre, au contact de l'expérience, les déterminations plus particulières du bien (connaissance inventive), en fonction desquelles elle est prête à prendre des décisions concrètes en toutes circonstances (connaissance prudentielle). Nous nous concentrerons plutôt sur la première dimension, car elle constitue la structure de base de tout le raisonnement pratique⁶⁴.

8.1.4.1 La raison naturelle et les principes pratiques

Dans l'étude des vertus morales, nous avons dit que pour surmonter l'apparent cercle vicieux entre elles et la prudence, il est nécessaire non seulement distinguer entre la dimension intentionnelle et élective des vertus morales⁶⁵, mais aussi de présupposer la connaissance naturelle des fins vertueuses, connaissance qui constitue une partie fondamentale de la loi morale naturelle⁶⁶. Le moment est venu d'approfondir ce point.

En effet, saint Thomas affirme que *les fins vertueuses sont connues par nature*⁶⁷. Avant d'expliquer comment et dans quel sens les fins des vertus sont naturellement connues, il faut procéder à une clarification importante. *L'existence d'une connaissance naturelle des fins vertueuses ne peut être interprétée comme un simple fait psychologique (au sens naturaliste), sans pertinence morale.* La connaissance naturelle des fins signifie que la raison pratique dispose de *principes* naturels sur lesquels repose toute son activité, puisque dans l'ordre pratique les fins ont le caractère de principes, c'est-à-dire de points de départ du raisonnement pratique qui aboutit à un choix. De ce point de vue, parler de fins connues par nature revient à parler de fins qui sont nécessairement des critères de rectitude morale⁶⁸.

Ce qui précède permet de comprendre que lorsque l'on affirme que certains biens sont par nature connus comme des fins, l'on parle simplement de la loi morale naturelle. Celle-ci est une *ordinatio rationis* naturelle vers le bien, en tant que participation à la loi éternelle. L'homme a la perception de ce qui est rationnel par nature, indépendamment de toute loi positive. *La loi morale naturelle est la loi que la raison possède par nature, en vertu de laquelle certaines fins sont naturellement connues de l'homme en tant que telles, c'est-à-dire en tant que principes de l'activité pratique de la raison.* L'on peut parler en ce sens d'une *ratio naturalis*, partie essentielle de la nature pratique de l'homme⁶⁹, c'est-à-dire de la nature propre de l'homme en tant qu'agent rationnel ou en tant que sujet moral. S'il n'y avait pas une raison naturelle, s'il n'y avait rien dans la raison qui soit déterminé par la nature et le principe de tout le reste, alors il n'y aurait pas de raison, mais seulement un désir aveugle.

64. Les principes particuliers, en effet, constituent la structure rationnelle des différentes vertus en tant que critères de régulation des biens humains, structure expliquée au chapitre 7, p. 139; tandis que la détermination de l'action concrète renvoie à la dynamique de l'acte volontaire, expliquée au chapitre 6, p. 107.

65. Cf. la section 7.3.1, p. 146.

66. Cf. la section 7.3.4, p. 151.

67. Cf. *In decem libros Ethicorum*, livre III, leçon 13, nos 524-525; livre VI, leçon 3, n° 1131. Les considérations que nous exposons ci-dessous doivent beaucoup à RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, op. cit., p. 255 et suiv. Une explication similaire de la structure de la loi naturelle se trouve dans COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, op. cit., nos 36-59 (chap. 2 : La perception des valeurs morales communes). Voir aussi BELLOCQ MONTANO, *Desiderare e agire*, op. cit., p. 144 et suiv.

68. Cela signifie qu'« une aspiration qui tend vers ce que la raison reconnaît "par nature" comme bon est nécessairement aussi "droit". Une liberté qui ne reconnaîtrait une telle aspiration que comme un simple fait, pour l'examiner ensuite une fois de plus au sujet de sa justesse, se supprimerait elle-même en tant que liberté guidée par la raison. Elle se demanderait en fait si le rationnel est rationnel, puisque la question de la justesse coïncide avec la question du rationnel [c'est-à-dire de la conformité à la raison] » (RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, op. cit., p. 227).

69. Cf. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, op. cit., p. 250-253.

8.1.4.2 Le premier principe de la raison pratique

Nous pouvons maintenant examiner les contenus de la « loi » que la raison pratique possède par nature, c'est-à-dire l'ordre dans lequel la raison pratique détermine le bien à faire. *La raison pratique a un principe premier et fondamental, qui consiste en la perception pratique du bien comme ce qui doit être fait et du mal comme ce qui doit être évité.* L'expression sous forme de proposition ou de jugement de ce principe (« *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum* »⁷⁰) ne donne pas une idée adéquate de sa nature. Ce n'est pas un simple jugement ou une simple proposition, mais il représente, à un niveau bien plus élevé que l'opération de jugement, l'expression première et fondamentale de la raison humaine en tant que raison pratique, la lumière dans laquelle tout objet pratique devient visible en tant que pratique. La perception fondamentale du bien, possédée par nature et non par libre choix de l'individu, explique que la raison humaine puisse concevoir un objet non seulement comme objet de connaissance (« A est A »), mais aussi comme objet de réalisation (« je dois faire A »), c'est-à-dire comme un bien, et qui détermine ainsi la manière, propre à l'homme, en tant qu'être moral, de se placer face au monde.

Ce premier principe est présupposé comme point de départ dans tout raisonnement pratique. Il joue, dans l'ordre pratique, un rôle analogue à celui que joue le principe de non-contradiction dans l'ordre spéculatif. Prenons l'exemple suivant. Si je pars de la prémisse : « les hommes ont besoin de nourriture pour vivre », et que j'ajoute : « je suis un homme », la logique requiert que je conclue ainsi : « je fais partie de ceux qui ont besoin de nourriture pour vivre ». Il s'agit d'un raisonnement spéculatif, qui me permet de savoir quelque chose sur moi-même. Le raisonnement pratique, quant à lui, se constitue à la lumière de la perception originaire du bien comme quelque chose à faire et du mal comme quelque chose à éviter, ainsi que de la perception, également pratique, d'autres biens (par exemple la vie). Ainsi, l'on arrive logiquement à la conclusion impérative : « je dois prendre de la nourriture ».

Du point de vue de la théorie de la connaissance, l'on peut ajouter que *le premier principe pratique est saisi par l'habitus intellectuel appelé « syndérèse »*⁷¹. Nous sommes dans un cas de connaissance habituelle, un sujet d'une importance considérable pour la théorie de la connaissance, et sur lequel nous ne pouvons pas nous arrêter. Notre intérêt est plutôt d'expliquer que la syndérèse saisit aussi les fins des vertus avec une certaine universalité, sans indiquer de manière particulière, dans le détail, les exigences concrètes de la justice, de la tempérance, etc.⁷² Voyons comment cela se passe.

8.1.4.3 Les fins vertueuses comme principes pratiques

Les vertus morales sont des modalités de régulation rationnelle des actions, des tendances et des passions concernant certains biens, par exemple : les relations interpersonnelles doivent être gérées avec justice, la nourriture et la boisson doivent être régulées avec tempérance, etc. Par conséquent, *la perception des fins vertueuses est liée à la perception de certains biens humains fondamentaux qui doivent être réalisés d'une certaine manière* : toutes les choses à faire ou à éviter appartiennent à la loi naturelle dans la mesure où la raison pratique les connaît naturellement comme des biens humains, et dans la mesure où la raison pratique connaît comme bien humain tout ce vers quoi l'homme est naturellement incliné⁷³. C'est la raison pour laquelle *les fins des inclinations naturelles ne sont des biens pour l'homme que dans la mesure où elles sont connues et régulées par la raison.*

Comme nous l'avons dit⁷⁴, l'Aquinatense identifie trois grands groupes d'inclinations naturelles.

70. *ST*, I-II, q. 94, a. 2.

71. Voir la section 7.2.1, p. 142.

72. Cf. *ST*, I, q. 79, a. 12; *ST*, II-II, q. 47, a. 7; RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica*, op. cit., p. 50-55.

73. Cf. *ST*, I-II, q. 94, a. 2. Sur les inclinations naturelles, voir COMPOSTA, *Natura e ragione : studio sulle inclinazioni naturali in rapporto ad diritto naturale*, op. cit.

74. Cf. la section 5.2.1, p. 92.

Nous savons que cette énumération n'est pas exhaustive et qu'elle peut être utilement complétée. Ce qui nous intéresse maintenant, c'est de souligner que ces inclinations ne nous permettent pas encore de connaître les biens ou les vertus proprement humaines. La raison doit comprendre quelle est la manière juste (« rationnelle », « conforme à raison ») de satisfaire les inclinations et de réaliser leurs fins, de telle sorte qu'elles s'intègrent dans la totalité de la personne et contribuent à son bien. Toutes les manières de se nourrir ne sont pas bonnes pour l'homme ; toutes les unions sexuelles ne sont pas bonnes pour l'homme. La nutrition en tant que bien humain n'est pas quelque chose que la nature a enseigné à tous les animaux, tout comme la sexualité en tant que bien humain n'est pas non plus quelque chose que la nature a enseigné à tous les animaux. Seule la raison nous enseigne ce que sont la nutrition et la sexualité en tant que biens humains. Les inclinaisons naturelles offrent seulement la matière ou le sujet qui doit être ultérieurement ordonné par la raison pratique.

C'est là qu'interviennent les vertus. *Les vertus sont les modes de régulation rationnelle des inclinations naturelles et des biens auxquels elles tendent.* La régulation rationnelle de ce qui se rapporte à l'alimentation et à la sexualité est la tempérance ; la régulation rationnelle de ce qui se rapporte à la coexistence humaine est la justice, et ainsi de suite. Entendues en ce sens – c'est-à-dire comme des critères généraux selon lesquels les biens vers lesquels tendent les tendances humaines doivent être désirés, gérés et réalisés, de sorte qu'ils contribuent effectivement au bien de l'homme –, les fins vertueuses sont naturellement appréhendées. Il existe donc un sens naturel de la justice, de la tempérance, etc. qui donne naissance aux principes pratiques qui découlent du premier principe de la raison pratique. Ces principes pratiques sont fondamentalement des modes de régulation rationnelle en rapport avec les inclinations naturelles et dans les inclinations naturelles. L'on peut dire que dans la perception naturelle des fins vertueuses, la raison et les inclinations convergent, se rapportant comme forme et matière. Les inclinations fournissent la matière et la raison donne la forme sans laquelle il n'y a pas de bien proprement humain conforme à la vertu. L'intervention régulatrice nécessaire de la raison implique que le bien proprement humain (moral) est toujours un bien intelligible.

Les manières vertueuses de réguler les fins des inclinations ne sont pas possédées par la raison en tant qu'idées innées. Mais elles sont facilement connues dans leurs termes généraux grâce à l'aptitude naturelle que constitue la syndérèse. Ce qui est présupposé, cependant, c'est une compréhension spontanée du sens des inclinations naturelles et de la relation qu'elles ont entre elles et avec la totalité de la personne et des personnes⁷⁵. Finalement, *le bien et le mal moral ne peuvent être déterminés, en dernière analyse, qu'en référence à la vertu. Le bien moral signifie la conformité à la vertu ; le mal moral, l'opposition à la vertu.*

8.1.4.4 Le développement de la connaissance morale et sa cohérence

En partant de la connaissance naturelle des premiers principes pratiques (les fins des vertus), la raison pratique procède à la détermination des contenus plus concrets des vertus, c'est-à-dire des manières de les réaliser dans les différents domaines de l'agir. Elle trouve ainsi les *principes plus particuliers* de la rationalité morale selon un processus qui n'est plus naturel mais *inventif*⁷⁶, c'est-à-dire qui exige un raisonnement au contact de l'expérience et qui peut aboutir à des résultats

75. Par exemple, l'homme tend à l'union sexuelle, mais aussi à l'amitié, à la communication, à la justice – entendue comme égalité dans ce qui se donne et se reçoit –, à la fidélité à la parole donnée, etc., et tout cela a beaucoup à voir avec la manière dont la tendance sexuelle est régulée, et donc avec ce qui, dans le domaine de cette tendance, relève de l'honnêteté et du devoir, et ce qui, dans ce même domaine, est contraire à l'honnêteté. Sur l'articulation entre les inclinations naturelles (contenu) et les fins vertueuses (critères de régulation) dans la détermination rationnelle des différents principes pratiques, voir PANERO, *Ordo rationis, virtù e legge*, op. cit., p. 490-495.

76. Cf. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica*, op. cit., p. 265 et suiv.

différents selon la propre expérience, l'éducation, les dispositions personnelles, etc. Plus le principe de régulation est concret, plus l'on peut trouver de diversité entre les personnes et plus il peut y avoir de défauts dans leur connaissance effective⁷⁷. Enfin, la raison pratique détermine également l'action concrète qui réalise ici et maintenant les principes pratiques, qui sont comme les prémisses de tout raisonnement sur ce qu'il faut faire. D'autres éléments interviennent dans cette connaissance (prudentielle), comme la connaissance des circonstances, les passions du moment, le jugement de la conscience, etc.

Il convient toutefois de préciser qu'il doit y avoir une cohérence entre les différentes dimensions de la connaissance pratique, qui sont toutes des expressions d'une seule et même rationalité humaine. *Le rôle des inclinations naturelles et des tendances, bien que matériel, n'est pas purement matériel au sens où la raison ne trouverait pas en elles une anticipation de sens*. Par conséquent, il ne serait pas exact d'affirmer que la seule régulation morale des inclinations et des tendances est celle établie au cas par cas par la prudence. Les principes pratiques saisis par la syndérèse, qui sont en fait la dimension intellectuelle des vertus morales, ont un contenu et une structure normative, qui exprime déjà de manière générale le rôle joué par chaque bien (nourriture, biens économiques, amitié, sexualité) dans l'ensemble de la vie humaine. Cette structure normative est ensuite développée par la connaissance morale (principes particuliers) qui donne lieu à des normes éthiques plus concrètes. Ce n'est que dans un troisième temps que la prudence intervient, et elle le fait en maintenant la cohérence avec la syndérèse et la connaissance morale. L'intelligence pratique qui formule le jugement prudentiel est la même que celle qui saisit les premiers principes pratiques et qui les développe en formulant des normes opératives concrètes. Dans ce processus de concrétisation, l'intelligence est toujours cohérente avec elle-même. Un jugement moral concret contraire aux principes pratiques (celui qui pense, par exemple, que l'adultère est justifié dans ce cas concret) ne serait pas un jugement rationnel et prudentiel, mais un jugement déformé par l'erreur ou la passion. En lui, l'intelligence ne peut se reconnaître. C'est pourquoi saint Thomas affirme que tous les actes vertueux appartiennent à la loi naturelle dans la mesure où celle-ci exige que l'on agisse toujours selon la raison⁷⁸.

8.1.4.5 Premier principe de la raison pratique et premier principe de la loi morale naturelle

Ce que nous avons dit sur le premier principe de la raison pratique et sur les fins vertueuses comme principes pratiques ultérieurs explique la genèse de la loi morale naturelle comme activité spontanée de régulation du comportement que la raison humaine possède et exerce « par nature ». Cependant, si l'on considère le plein développement de cette activité, qui peut être atteint en lien avec les vertus intellectuelles (science, sagesse) et, chez le chrétien, avec la foi, l'on doit alors dire que le premier principe de la loi morale naturelle, au sens du plus important et du plus « architectonique », est l'amour de Dieu et du prochain⁷⁹. *Les vertus expriment alors les manières dont la tendance et la réalisation des biens humains doivent être réglées afin qu'elles soient en accord avec une volonté qui vise la perfection en Dieu pour soi et pour toute personne humaine*⁸⁰.

77. Par exemple, à la connaissance naturelle, issue de l'expérience, de la nécessité de régler avec tempérance et justice l'union avec la personne du sexe opposé, suit la connaissance de l'exclusivité et de l'indissolubilité que requiert l'amour envers la personne à laquelle on s'unit, et donc les principes particuliers d'éviter ce qui s'oppose à ces caractéristiques (polygamie, adultère, etc.) et de faire tout ce qui permet de réaliser concrètement cet amour. Si les principes négatifs établissent une limite à ne pas transgresser, les principes positifs exigent une plus grande concrétisation, dans laquelle on peut trouver une grande variété en fonction des personnes, des cultures, etc. comme sont différentes les manières concrètes de réaliser l'amour conjugal dans la vie quotidienne. Cf. *ST*, I-II, q. 94, a. 4.

78. Cf. *ibid.*, q. 94, a. 3.

79. Cf. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica*, op. cit., p. 52.

80. Cf. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, op. cit., p. 196.

8.1.5 Les préceptes de la loi morale naturelle

Dans la littérature théologique, ainsi que dans les documents du Magistère de l'Église, on parle souvent des *préceptes* de la loi morale naturelle. On peut légitimement le faire quand l'on passe du plan de l'exercice direct de la raison pratique (« *ratio practica in actu exercito* »), dans lequel il faut situer ce que nous avons dit jusqu'à présent, au plan de l'exercice réfléchi de la raison elle-même (« *ratio practica in actu signato* »⁸¹), c'est-à-dire quand on passe à la réflexion systématique sur l'activité pratique de la raison humaine, réflexion qui appartient à la science morale⁸². C'est à ce niveau de réflexion que la science morale établit des énoncés normatifs, c'est-à-dire des propositions en termes de « on doit » ou « on ne doit pas » qui expriment les contenus des principes de la raison pratique ou des jugements fondés sur ces principes. Par exemple, la proposition « on doit rendre à chacun ce qui lui est dû » exprime le principe « justice » à un niveau général, tandis que la proposition « on doit restituer ce qui a été volé » exprime une exigence plus concrète du même principe. Tels sont les énoncés normatifs auxquels on se réfère habituellement lorsqu'on parle des préceptes de la loi morale naturelle.

À la suite de saint Thomas, une distinction a été établie entre différentes catégories de préceptes de la loi morale naturelle, en fonction de leur évidence et de leur proximité ou de leur éloignement des principes évidents⁸³. On distingue trois catégories de préceptes de la loi morale naturelle : les préceptes premiers et communs ; les préceptes secondaires qui sont très proches des premiers préceptes ; les préceptes secondaires qui ne peuvent être déduits des précédents que par des raisonnements plus ou moins difficiles et compliqués⁸⁴. Les *préceptes premiers* sont ceux qui jouissent de la plus grande évidence pour tous et qui concernent différents domaines de l'action, comme, par exemple, « on ne doit faire de mal à personne », la règle d'or, etc. Ils répondent également aux fins vertueuses considérées dans leur plus grande généralité. Saint Thomas estime que les préceptes premiers n'ont pas été promulgués dans le Décalogue, car leur évidence rendait leur promulgation superflue. Les *préceptes secondaires proches* des premiers se réfèrent déjà à des domaines spécifiques de l'agir, et peuvent être connus à partir des premiers par des raisonnements simples, à la portée de tous. C'est à ce groupe qu'appartiennent les préceptes du Décalogue. Les préceptes de la troisième catégorie peuvent être fondés logiquement sur ceux de la deuxième catégorie par des raisonnements plus compliqués, accessibles seulement aux sages, c'est-à-dire aux personnes qui sont vertueuses et qui cultivent la science morale. Selon saint Thomas, « c'est à travers l'enseignement des sages que ces préceptes parviennent de Dieu au peuple »⁸⁵. Ils ne sont pas explicitement contenus dans le Décalogue, bien qu'on trouve dans le Décalogue les prémisses dont ils dérivent.

Il faut donc considérer que la lumière naturelle de la raison pratique parvient à certaines connaissances avec une évidence immédiate : les premiers principes et les vertus considérées dans leur contenu le plus général. À partir de ces premières connaissances morales, elle arrive de manière discursive à d'autres vérités, plus ou moins éloignées des évidences premières. Mais sur le plan réflexif des préceptes dont nous parlons maintenant, ce qui est décisif pour déterminer si une affirmation morale est ou non l'expression de la loi naturelle, ce n'est pas tant le caractère immédiat ou médiat de l'évidence que sa *connexion nécessaire avec les premiers principes ou avec*

81. Cf. *Commentaire de la « Summa Theologiae »*, ST, I-II, q. 58, a. 5, Comm. VIII, dans THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae cum commentariis Card. Caietani [Ia Ilae, q. 1-70]*, op. cit.

82. Cf. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, op. cit., p. 251 et suiv. ; RODRÍGUEZ LUÑO, « Esperienza morale e riflessione etica », op. cit.

83. Il n'est pas tout à fait facile de se faire une idée exacte de la pensée de saint Thomas en la matière, parce que la terminologie utilisée est oscillante : cf. ST, I-II, q. 94, a. 6 ; q. 100, a. 3 ; ST, II-II, q. 122, a. 1. D'autre part, il n'a pas fourni de liste des préceptes appartenant à chacune des catégories, ce qui n'est cependant pas d'un grand intérêt.

84. Cf. ST, I-II, q. 100, a. 3.

85. *Ibid.*, q. 100, a. 3, c. L'on pourrait citer comme exemples l'immoralité de la contraception, l'obligation de payer les impôts légitimes à l'État ou la nécessité de pardonner même à ses ennemis.

les vertus. Si une connexion nécessaire existe, même si les hommes ne l'ont découverte qu'au fil du temps, nous sommes en présence d'un précepte de la loi morale naturelle. Si elle n'existe pas, nous sommes certainement en présence d'une disposition éthique établie par une autorité politique, religieuse, etc.

8.2 La loi morale de l'Ancien Testament : alliance, don et promesse

Comme nous l'avons expliqué à plusieurs reprises, tant la philosophie que la Révélation parlent de la fragilité de la connaissance morale et de l'insuffisance pratique de la loi naturelle pour vivre selon le dessein de Dieu. En outre, ce dessein ne présuppose pas seulement la perfection des dynamismes naturels, mais il comporte aussi l'élévation à la vie surnaturelle. Après avoir expliqué les structures naturelles de notre agir et de sa bonté (loi naturelle), nous allons voir maintenant l'œuvre de salut de Dieu qui permet à l'homme déchu de vivre selon son dessein. Cet œuvre comprend deux étapes, qui correspondent aux deux dernières sections de ce chapitre : l'Ancienne Alliance (loi ancienne) et la Nouvelle Alliance (loi nouvelle).

8.2.1 L'Ancien Testament dans l'histoire du salut

Toute l'économie de l'Ancien Testament est avant tout ordonnée à préparer, à annoncer et à signifier la venue du Sauveur et du royaume messianique⁸⁶. En tant que *préparation*, la Révélation faite à Israël ne contenait pas seulement des vérités religieuses sur Dieu, sur l'homme, sur l'origine du monde, sur l'origine du bien et du mal, sur la nécessité du salut, etc. En plus de *préparer l'intelligence*, Dieu devait *préparer le cœur* afin qu'il soit bien disposé à accueillir le Sauveur. C'est pourquoi l'Ancien Testament a une dimension morale évidente : il contient en effet de nombreux enseignements sur la manière de vivre pour être à la hauteur du dessein divin sur l'homme.

Selon l'expression paulinienne, la « Loi » est bonne et sainte⁸⁷, mais prise dans son ensemble, elle n'est pas définitive. « Ainsi la Loi nous sert-elle de pédagogue jusqu'au Christ, pour que nous obtenions de la foi notre justification »⁸⁸. Elle est donc ordonnée au Christ, qui en constitue l'accomplissement : « La fin de la Loi, c'est le Christ »⁸⁹. « Fin, non en tant qu'absence – commente saint Ambroise –, mais en tant que plénitude de la Loi : cela s'accomplit dans le Christ (*plenitudo legis in Christo est*), du fait qu'il est venu non pour supprimer la Loi, mais pour la porter à son accomplissement »⁹⁰.

Cette mise en garde nécessaire étant faite, il faut souligner que l'Ancien Testament est une partie essentielle de la Parole de Dieu et que ses livres conservent des éléments pérennes⁹¹. À côté de choses évidemment transitoires, ces livres contiennent des instructions et des exemples moraux de valeur permanente et même excellente. Dans ces livres, « bien qu'ils contiennent de l'imparfait et du caduc,

86. Cf. *Dei Verbum*, n° 15. Pour une vision synthétique, cf. Dominique BARTHÉLEMY, *Dieu et son image : ébauche d'une théologie biblique*, Trésors du christianisme, Cerf, Paris, 2013.

87. Cf. Rm 7, 12.

88. Ga 3, 24.

89. Rm 10, 4.

90. AMBROISE, *In Psalmum CXVIII expositio*, serm. 18, 37 : PL 15, 1541, cité par *Veritatis splendor*, n° 15. En ce sens, la polémique paulinienne ne signifie pas que la « Loi » est contraire à la grâce, mais elle est dirigée contre ceux pour qui, « après la venue de la grâce, elle persistait à nous garder sous sa direction [...]. Si elle nous tenait enfermés, quand nous devons nous éloigner d'elle, c'est alors qu'elle nuirait à notre salut. Qu'une lampe, après nous avoir éclairés pendant la nuit, continue de briller pendant le jour de manière à nous empêcher de voir le soleil, elle nous importunera au lieu de nous rendre service ; il en serait de même de la loi, si elle nous empêchait d'acquérir des biens plus grands » (JEAN CHRYSOSTOME, « Commentaire sur l'épître aux Galates », dans *Œuvres complètes de saint Jean Chrysostome*, vol. 10, L. Guérin, Bar-le-Duc, 1864, III, 5, p. 608 : PG 61, 656).

91. Cf. *Dei Verbum*, n° 14 ; CEC, n° 121.

[...] se trouvent de sublimes enseignements sur Dieu, une sagesse salutaire au sujet de la vie humaine [et] d'admirables trésors de prières »⁹². C'est pourquoi la loi – et en particulier le Décalogue – sera largement reprise, actualisée et approfondie dans le Nouveau Testament⁹³ et dans la tradition théologique et catéchétique chrétienne. « L'Église a toujours vigoureusement repoussé l'idée de rejeter l'Ancien Testament sous prétexte que le Nouveau l'aurait rendu caduc (Marcionisme) »⁹⁴. En effet, les livres de l'Ancienne Alliance ont toujours été utilisés dans les enseignements et dans la liturgie de l'Église, et le Décalogue, par exemple, sert encore de structure de base à la catéchèse morale chrétienne.

Les livres de l'Ancien Testament présentent également une caractéristique extrêmement intéressante. Ils présentent l'enseignement moral et religieux en utilisant des genres littéraires très différents. À côté de textes de nature plus strictement légale, on trouve des textes historiques avec une structure essentiellement narrative, des textes poétiques, des recueils de prières et de maximes sapientielles, des récits des exploits des héros du peuple élu, des instructions sur les fêtes commémorant les dons divins, etc. Ces modalités montrent parfois la nature et les conditions de la vie morale de manière beaucoup plus précise que les discours structurés selon les canons de la morale normative actuelle.

Dans la littérature théologique, il est courant de parler de la « Loi » pour désigner (*pars pro toto*) les enseignements moraux de l'Ancien Testament. Toutefois, au sens strict, la « Loi » n'en est qu'une partie. Concrètement, il s'agit du contenu essentiel du Pentateuque, que le Nouveau Testament désigne souvent comme la « Loi de Moïse »⁹⁵. À côté de la « Loi », on trouve « les Prophètes »⁹⁶ ou « les Prophètes et les Psaumes »⁹⁷. Dans la théologie biblique vétéro-testamentaire, la distinction entre une éthique de la loi, une éthique des prophètes et une éthique sapientielle est généralement acceptée⁹⁸, mais cette distinction ne doit pas être comprise comme une séparation, car il existe des liens et des points communs évidents entre les trois sources de l'éthique vétéro-testamentaire.

Il ne faut cependant pas oublier que l'étude des enseignements moraux de l'Ancien Testament présente de nombreuses difficultés : étude de la datation, du genre littéraire, de l'histoire et de la composition rédactionnelle des textes ; rapports avec la littérature des peuples environnants ; rapports entre l'évolution sociale du peuple d'Israël, la révélation divine et la réflexion sur la tradition de la révélation. Il s'agit là de questions spécialisées sur lesquelles nous n'avons pas l'intention de nous attarder. Enfin, il y a le problème de la grande quantité de matériel disponible. Nous nous limiterons ici à offrir une vision d'ensemble, en nous concentrant sur les éléments les plus fondamentaux et, parmi eux, sur ceux qui, en raison de leur nature purement morale, sont permanents et ne peuvent donc absolument pas être négligés par les chrétiens⁹⁹.

92. *Dei Verbum*, n° 15.

93. Cf. par exemple Mt 19, 16-22 (et parallèles) : épisode du jeune homme riche, où Jésus se réfère aux préceptes du Décalogue. Voir l'étude de ce passage au chapitre I de *Veritatis splendor*. Cf. aussi Rm 13, 8-10.

94. *CEC*, n° 123.

95. Cfr. Lc 2, 22 ; Jn 1, 17 ; 7, 19 ; He 10, 28.

96. Mt 5, 17 ; Lc 24, 25.27 ; Ac 28, 23.

97. Lc 24, 44.

98. Cf. Emanuele TESTA, *La morale dell'Antico Testamento*, Morcelliana, Brescia, 1981 ; Werner H. SCHMIDT, *Introduction to the Old Testament*, trad. par Matthew J. O'CONNELL, 2^e éd., SCM Press, London, 2012.

99. Nous utiliserons surtout les synthèses réalisées par Helmut WEBER, *Teologia morale generale: l'appello di Dio, la risposta dell'uomo*, L'abside, n° 19, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996, p. 29-51 ; Romeo CAVEDO, *Morale dell'Antico Testamento*, dans *Teologia morale*, sous la dir. de Francesco COMPAGNONI et al., I dizionari San Paolo, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2019, p. 617-634 ; Giuseppe BARBAGLIO, *Decalogo*, dans *Teologia morale*, sous la dir. de Francesco COMPAGNONI et al., I dizionari San Paolo, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2019, p. 173-186. La synthèse de la morale biblique de l'Ancien Testament proposée par Giuseppe ANGELINI, *Teologia morale fondamentale: tradizione, Scrittura e teoria*, Lectio, n° 4, Glossa, Milano, 1999, p. 252-388, est d'un grand intérêt, même si elle est plus complexe. Nous gardons également à l'esprit le document de la COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et morale, op. cit.*, n°s 7-40, qui adopte la perspective de la « morale révélée » comprise comme la réponse de l'homme à l'expérience du don de Dieu (dans ses diverses dimensions : du don de la vie dans la Création au don de l'Alliance, jusqu'au don du salut dans le Christ). Nous

8.2.2 L'éthique de la loi

Dans le Pentateuque, il est d'usage de distinguer entre préceptes moraux, cultuels et judiciaires¹⁰⁰. Les préceptes judiciaires comprennent des règles de droit pénal, civil et procédural, qui se trouvent principalement dans le « code de l'alliance »¹⁰¹ et dans le Deutéronome. Les normes cultuelles sont principalement contenues dans le Lévitique, mais aussi dans l'Exode et dans le livre des Nombres : parmi elles, l'on peut citer les normes sur le culte¹⁰², sur la pureté légale¹⁰³ et celles contenues dans le « code de sainteté »¹⁰⁴. Les normes morales sont dispersées dans l'Exode, le Lévitique et le Deutéronome. Elles contiennent des prescriptions sur le comportement à observer envers le prochain, sur le comportement sexuel et, surtout, le Décalogue, qui nous est parvenu dans deux versions¹⁰⁵. Selon la tradition théologique, les normes cultuelles et judiciaires doivent être considérées comme abrogées après l'avènement du Christ. Nous ne traiterons que des normes morales qui, par leur contenu, correspondent substantiellement à la loi morale naturelle¹⁰⁶ et donc aux vertus¹⁰⁷.

D'un point de vue général, il convient tout d'abord de noter que l'éthique de la « Torah » a un caractère religieux et théologique. La foi dans le Seigneur, en tant que Dieu unique qui entretient avec Israël une relation tout à fait singulière, conçue comme une alliance, est le cadre dans lequel l'*ethos* doit être inséré, de sorte que toutes les prescriptions éthiques sont considérées comme procédant de Dieu et que leur respect est considéré comme la partie qui, dans l'alliance, revient au peuple. En effet, ces commandements sont compris comme la révélation de la manière d'agir de Dieu, que l'homme est appelé à imiter : « Soyez saints, car moi, le Seigneur votre Dieu, je suis saint »¹⁰⁸. La vie morale n'est donc pas conçue comme une dimension terrestre autonome. Elle est imprégnée de religiosité, comprise dans un sens dialogique, et possède une signification somme toute secondaire par rapport à l'initiative et au choix aimant de Dieu. L'instruction morale divine est vécue comme un don et une grâce, signe de la proximité et du soin de Dieu vis-à-vis de son peuple¹⁰⁹.

La loi a un caractère social prononcé. Elle est avant tout la loi donnée au peuple d'Israël, pour

ne consacrons pas une section aux implications morales de la Création : il s'agit d'enseignements plus fondamentaux mais moins concrets sur le type de vie que la Parole de Dieu nous enseigne, ce qui est l'objet principal de cette présentation. Sur ce sujet, cf. BELLOCQ MONTANO et INSA GÓMEZ, *Avviamento alla teologia morale, op. cit.*, p. 33-36.

100. Cf. par exemple ST, I-II, q. 99-105, qui citent souvent comme fondement biblique la version de la *Vulgate* de Dt 6,1 : « *haec sunt praecepta et caerimoniae atque iudicia quae mandavit Dominus Deus vester* » (« Tels sont les commandements, les lois et les coutumes que le Seigneur votre Dieu a ordonné »).

101. Cf. Ex 20-23.

102. Cf. Ex 34, 13-26.

103. Cf. Lv 11-16.

104. Cf. Lv 17-25.

105. Cf. Ex 20, 2-17 ; Dt 5, 6-21.

106. « Étant donc admis que les préceptes moraux concernent les bonnes mœurs, que celles-ci s'accordent avec la raison et que tout jugement de la raison humaine dérive en quelque façon de la *raison naturelle*, il est clair que tous les préceptes moraux appartiennent à la loi naturelle » (ST, I-II, q. 100, a. 1, c.). L'expression « *raison naturelle* », que nous avons soulignée, doit être comprise selon ce qui a été expliqué plus haut dans la section 8.1.5, p. 176.

107. « Comme c'est par la raison, faculté spirituelle où s'inscrit l'image divine, que l'homme entre en communication avec Dieu, les préceptes de la loi divine embrassent toutes les dispositions propres à mettre la raison humaine en cette condition favorable. Or c'est le fait des actes de toutes les vertus » (*ibid.*, q. 100, a. 2, c.).

108. Lv 19, 2, qui sera repris par Jésus en Mt 5, 48.

109. Le Deutéronome en est peut-être le meilleur témoin : « Vois ! comme le Seigneur mon Dieu me l'a ordonné, je vous ai enseigné des lois et des coutumes, pour que vous les mettiez en pratique dans le pays dont vous allez prendre possession. Gardez-les et mettez-les en pratique, ainsi serez-vous sages et avisés aux yeux des peuples. Quand ceux-ci auront connaissance de toutes ces lois, ils s'écrieront : "Il n'y a qu'un peuple sage et avisé, c'est cette grande nation !" Quelle est en effet la grande nation dont les dieux se fassent aussi proches que le Seigneur notre Dieu l'est pour nous chaque fois que nous l'invoquons ? Et quelle est la grande nation dont les lois et coutumes soient aussi justes que toute cette Loi que je vous prescris aujourd'hui ? » (Dt 4, 5-8). La loi est l'intelligence et la sagesse qui garantira pour l'avenir la liberté et la paix acquises lors de la sortie d'Égypte.

assurer la justice, la paix, la prospérité et surtout la fidélité à l'alliance conclue avec le Seigneur. Les préceptes du Décalogue visent tous la justice : justice envers Dieu et justice envers le prochain. Après les préceptes qui se réfèrent à Dieu, sont commandés la sanctification du sabbat – qui a un aspect cultuel et un aspect social (il faut travailler, mais aussi garantir le repos des serviteurs et des étrangers) –, le respect des parents, de la vie innocente, du mariage et de la propriété d'autrui. Enfin, le prochain est protégé contre les injustices qui découlent des faux témoignages dans les procédures judiciaires et contre les convoitises injustes dont sa femme et ses biens peuvent faire l'objet. La loi tient compte de la faiblesse réelle du peuple et, sur certains points, elle est indulgente avec la « dureté de cœur »¹¹⁰. Même si *les préceptes de la loi* commandent ou interdisent souvent certaines actions (« tu feras », « tu ne feras pas »), l'on perçoit néanmoins qu'*ils entendent conduire le peuple vers des attitudes vertueuses* : la foi et l'amour de Dieu, la justice et l'amour du prochain¹¹¹. Derrière les commandements donnés par Dieu au peuple élu, il y a une exigence de foi et de confiance. Le peuple est réprimandé lorsque, malgré les prodiges accomplis par le Seigneur en sa faveur, il se laisse aller à des craintes ou à des lamentations qui expriment un manque de foi et de confiance. Au contraire, c'est la foi des justes et des héros du peuple élu qui est louée¹¹².

8.2.3 L'éthique des prophètes

*Les prophètes soulignent avec force l'exigence éthique, qui ne peut être satisfaite – et encore moins éludée – par les seuls actes cultuels*¹¹³. « Leur intuition fondamentale est que l'exigence éthique est l'exigence première du vrai Dieu »¹¹⁴. Les prophètes ne s'opposent évidemment pas au culte, mais à un culte sans âme qui pourrait coexister avec l'injustice et le manque d'écoute des paroles divines. Dans cette perspective, on trouve chez les prophètes une *forte insistance sur les devoirs sociaux*, dans la justice et dans le droit : l'engagement en faveur des démunis, la défense des faibles, le dépassement des inégalités¹¹⁵. Les prophètes ont sans aucun doute un sens aigu du péché, qui est considéré comme

110. Cf. Mt 19, 3-9, sur le divorce.

111. « Tu ne te vengeras pas et tu ne garderas pas de rancune envers les enfants de ton peuple. Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Je suis le Seigneur » (Lv 19, 18). Les étrangers ne sont pas exclus : « Aimez l'étranger car au pays d'Égypte vous fûtes des étrangers » (Dt 10, 19). Cf. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et morale*, op. cit., n° 30, qui, à propos des commandements du Décalogue, souligne qu'ils sont « axiologiquement ouverts » dans la mesure où, par ces interdictions, Dieu nous enseigne quels sont les biens et les valeurs à protéger et à promouvoir.

112. Il suffit de penser à la foi inconditionnelle en la parole de Dieu, soulignée dans la lettre aux Hébreux (He 11, 2-38) : par la foi, Abel offrit à Dieu un sacrifice de plus grande valeur que celui de Caïn ; avant son enlèvement, il est rendu témoignage à Hénoch qu'il avait plu à Dieu ; Noé, divinement averti de ce qui n'était pas encore visible construisit une arche pour sauver sa famille ; Abraham obéit à l'appel de partir vers un pays qu'il devait recevoir en héritage, et il partit ne sachant où il allait ; par la foi, il vint séjourner dans la Terre promise comme en un pays étranger, y vivant sous des tentes, ainsi qu'Isaac et Jacob ; Sara reçut la vertu de concevoir parce qu'elle estima fidèle celui qui avait promis ; Abraham, mis à l'épreuve, offrit son fils unique en sacrifice ; Isaac donna à Jacob et à Esaü des bénédictions assurant l'avenir ; etc.

113. « Je hais, je méprise vos fêtes et je ne puis sentir vos réunions solennelles. Quand vous m'offrez des holocaustes... vos oblations, je ne les agrée pas, le sacrifice de vos bêtes grasses, je ne le regarde pas. Écarte de moi le bruit de tes cantiques, que je n'entende pas la musique de tes harpes ! Mais que le droit coule comme de l'eau, et la justice, comme un torrent qui ne tarit pas » (Am 5, 21-24) ; cf. Is 1, 10-17 ; Jr 7, 21-23.

114. CAVEDO, *Morale dell'Antico Testamento*, op. cit., p. 620.

115. « Il attendait le droit et voici l'iniquité, la justice et voici les cris » (Is 5, 7). Malheur à ceux « qui acquittent le coupable pour un pot-de-vin, et refusent au juste la justice » (Is 5, 23). Très dure est la réprimande d'Ezéchiel à Jérusalem : « Tu diras : Ainsi parle le Seigneur. Ville qui répands le sang au milieu de toi pour faire venir ton heure, qui as fabriqué des ordures sur ton sol pour te souiller, par le sang que tu as répandu tu t'es rendue coupable, par les ordures que tu as fabriquées tu t'es souillée, tu as fait avancer ton heure, tu es arrivée au terme de tes années. C'est pourquoi j'ai fait de toi un objet de raillerie pour les nations et de moquerie pour tous les pays. Proches ou lointains, ils se moqueront de toi, ville au nom souillé, pleine de désordres. Voici, chez toi tous les princes d'Israël ont été occupés, chacun pour son compte, à répandre le sang. Chez toi on a méprisé son père et sa mère, on a maltraité l'étranger qui était chez toi ; chez toi on a opprimé l'orphelin et la veuve. Tu as été sans respect pour mes sanctuaires, tu as profané mes sabbats. Il y avait chez toi

une expression de l'orgueil humain. Sur le plan thématique, il n'y a pas de nouveauté substantielle dans l'*ethos* prophétique concernant le Pentateuque : les prophètes rappellent la *Torah* dans un contexte historique et social où le respect de la loi semblait s'affaiblir.

La morale des prophètes doit également être insérée dans un contexte religieux. Derrière le prochain et les devoirs sociaux se trouve le Seigneur. Dans le comportement socialement juste, la présence du Seigneur devient visible : « Ton père ne mangeait-il et ne buvait-il pas ? Mais il pratiquait le droit et la justice ! Alors, pour lui tout allait bien. Il jugeait la cause du pauvre et du malheureux. Alors, tout allait bien. Me connaître, n'est-ce pas cela ? »¹¹⁶ Et surtout, la foi en Dieu est vigoureusement soulignée, tout salut et toute sécurité viennent de lui : « J'espère dans le Seigneur qui cache sa face à la maison de Jacob, et je mets mon attente en lui »¹¹⁷. Les prophètes, en effet, en plus de reprocher au peuple son infidélité, annoncent une nouvelle intervention divine pour sauver définitivement un homme incapable de marcher sur les chemins indiqués par Dieu¹¹⁸.

8.2.4 L'éthique sapientielle

8.2.4.1 Caractéristiques générales

Les livres sapientiaux présentent des caractéristiques tout à fait spécifiques au sein de l'Ancien Testament¹¹⁹. Leur lien avec la littérature extra-biblique (égyptienne, mésopotamienne, babylonienne et, pour les strates les plus récentes, hellénistique) est particulièrement important et leur contenu éthique et rationnel est prédominant¹²⁰. Pour souligner la spécificité de l'éthique sapientielle, la référence à Jr 18, 18 est habituelle : « La Loi ne périra pas faute de prêtre, ni le conseil faute de sage, ni la parole faute de prophète ». *L'éthique sapientielle contient les conseils des sages d'Israël.*

Dans la *sagesse traditionnelle* (en particulier dans Pr 10-31), les affirmations de type éthique sont très éloignées de l'abstraction et de la déduction. Elles procèdent plutôt de l'observation expérimentale de liens réels, qui fournissent parfois la base pour l'induction d'un principe général. « Le sage transmet avant tout une culture à partir de laquelle il est possible de déduire des motivations pour le comportement. Le critère principal est la réussite de l'homme dans la société de son temps. En ce sens, l'on peut dire que le fondement de l'éthique sapientielle est anthropologique, parce qu'elle s'appuie sur l'expérience, fait appel à la rationalité, émancipe la liberté et tend à garantir à la personne l'insertion la plus équilibrée et la plus gratifiante dans le monde »¹²¹. Pour la *sagesse critique* (Job et

des dénonciateurs pour faire verser le sang. Chez toi on a mangé sur les montagnes et on a commis l'infamie au milieu de toi. Chez toi on a découvert la nudité de son père, chez toi on a fait violence à la femme en état d'impureté. L'un a commis l'abomination avec la femme du prochain, l'autre s'est souillé de manière infâme avec sa belle-fille, un autre a fait violence à sa sœur, à la fille de son père, chez toi. On a reçu des présents, chez toi, pour répandre le sang ; tu as pris usure et intérêts, tu as dépouillé ton prochain par la violence, et moi, tu m'as oublié, oracle du Seigneur » (Ez 22, 3-12).

116. Jr 22, 15-16.

117. Is 8, 17. Voir aussi Jr 17, 5-8.

118. Ces promesses sont typiques des prophètes de l'exil : Jérémie, Ezéchiel et une partie d'Isaïe.

119. Pour la littérature sapientielle, voir : TESTA, *La morale dell'Antico Testamento*, op. cit., p. 211-283 ; Gerhard von RAD, *Israël et la Sagesse*, trad. par Étienne de PEYER, Labor et fides, Genève, 1971. Pour une première mais bonne introduction : Antonino MINISSALE, *Siracide: le radici nella tradizione*, Leggere oggi la Bibbia, n° 1.17, Queriniana, Brescia, 1988 ; Antonio BONORA, *Proverbi – Sapienza: sapere e felicità*, Leggere oggi la Bibbia, n° 1.14, Queriniana, Brescia, 1990 ; John RYBOLT, *Sapienza*, La Bibbia per tutti, n° 20, Queriniana, Brescia, 1997 et John RYBOLT, *Siracide*, La Bibbia per tutti, n° 21, Queriniana, Brescia, 1997.

120. La littérature biblique sapientielle couvre une période de près d'un millénaire. L'on peut distinguer différentes strates ou lignes de réflexion qui s'entrecroisent de manière complémentaire : une *sagesse traditionnelle* contenant des conseils pour une vie humaine réussie ; une *sagesse critique* qui, face à certains faits paradoxaux (la souffrance du juste et la mort), semble remettre en question le raisonnement qui sous-tend la morale traditionnelle ; et une *sagesse révélée* selon laquelle elle est un attribut divin, qu'il faut implorer et accueillir comme un don.

121. CAVEDO, *Morale dell'Antico Testamento*, op. cit., p. 628.

Qohélet), « ce n'est pas le modèle ou la liste des comportements à suivre qui est remis question, mais la raison de devoir le faire, puisque le juste sans tache comme Job souffre sans proportion et sans explication »¹²². Nous devons accepter qu'il existe une sagesse supérieure qui nous échappe, qu'elle n'appartient qu'à Dieu et que c'est à lui que nous devons confier les résultats de notre agir.

Pour la *sagesse révélée* (Pr 1-9 et les livres du Siracide et de la Sagesse), la *valeur fondamentale est représentée par la sagesse elle-même*, dont est proposé un concept indubitablement plus théologique. La sagesse est la sagesse divine. Dans Pr 1-9, l'on parvient à la sagesse en écoutant les anciens maîtres et les contenus éthiques sont le fruit de leur recherche séculaire, « à la différence qu'ils acquièrent maintenant une valeur presque dogmatique et qu'ils s'approchent, même si c'est encore implicitement, d'une sorte de révélation »¹²³. Pour le Siracide, la sagesse est la propriété de Dieu, elle s'identifie à la révélation sinaïtique¹²⁴ et doit être recherchée avec l'attitude appelée « crainte de Dieu ». La corrélation entre sagesse, loi et crainte de Dieu est au centre de ce livre¹²⁵. Le magnifique hymne du chapitre 24 parle d'une sagesse personnifiée qui s'installe en Israël pour se répandre ensuite sur toute la terre. Bien qu'elle se concrétise dans la *Torah*, elle est présente dans toutes les œuvres de Dieu et atteint tous les peuples et toutes les nations¹²⁶. Le livre de la Sagesse apporte enfin la conviction de l'existence d'une vie après la mort. Sur cette conviction s'opposent les conceptions théologiques et anthropologiques du juste et de l'impie.

En ce qui concerne les thèmes proprement éthiques, les livres sapientiaux leur consacrent un espace très important. Pratiquement tous les domaines de l'existence de l'époque sont abordés, même si ce n'est pas de manière systématique. Ce qui surprend le plus, c'est la manière dont les questions éthiques sont abordées. Le langage typiquement normatif est quasiment absent. Au lieu de cela, ce sont des expériences, des intuitions, des maximes, des conseils et des arguments rationnels qui sont communiqués. Leur présentation sous forme d'aphorismes stimule la réflexion. Leur motivation est la correspondance entre ce qui est affirmé et la réalité, avec l'expérience du déroulement des actions en vue de la réussite de la vie humaine. Les résultats des actions sont opportunément mis en évidence, parfois comme l'expression d'une rétribution immédiate ou médiate. L'on ne peut cependant pas parler d'une approche utilitariste¹²⁷. Il convient également de noter qu'une grande attention est accordée aux formes vertueuses et vicieuses de la vie humaine, aux attitudes, aux manières de sentir et d'évaluer ainsi qu'à la façon de se rapporter à la réalité et aux situations qui s'y produisent. L'enseignement moral est également transmis à travers l'exemple des grands protagonistes et des principaux événements de l'histoire d'Israël¹²⁸. Cependant, l'horizon religieux demeure. *Tout se déroule sur la base de la foi en Dieu Créateur* qui a ordonné tous les aspects de l'existence¹²⁹. La crainte de Dieu est le « principe », la « plénitude », le « couronnement » et la « racine » de la sagesse¹³⁰, et *la vie conforme à la loi du Seigneur* en est la meilleure expression. Cette vie *est surtout perçue comme une vie vertueuse*, c'est-à-dire prudente, équilibrée, sereine, prévoyante, tempérée, éloignée des excès, mais principalement fondée sur la foi et la crainte de Dieu.

122. *Ibid.*, p. 629.

123. *Ibid.*, p. 630.

124. Cf. Si 24, 1-32.

125. Cf. MINISSALE, *Siracide*, *op. cit.*, p. 30.

126. « Grâce à cette identification, il n'y a plus de discontinuité entre la sagesse qui peut être découverte par la seule expérience humaine et celle qui se trouve dans la révélation de la loi. S'il semble à première vue que la sagesse, dans la mesure où elle s'identifie à la loi, est nationalisée et limitée, il est également vrai qu'elle se situe en même temps dans la perspective universelle de la rationalité de tous les hommes, qui sont invités à s'en approcher. Cette position du Siracide constitue le principal mérite de son livre par rapport à l'héritage de l'Ancien Testament » (*ibid.*, p. 31).

127. C'est ce qu'a bien souligné WEBER, *Teologia morale generale*, *op. cit.*, p. 49.

128. Cf. Sg 10-19 ; Si 44-50.

129. C'est le point central de l'interprétation suggestive proposée par ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, *op. cit.*, p. 335-388.

130. Cf. Si 1, 11-20.

8.2.4.2 Vertus et vices dans l'éthique sapientielle

Dans notre étude des vertus morales, nous avons déjà noté, sur le plan purement lexical, la présence de la vertu dans les livres sapientiaux¹³¹. Si l'on s'intéresse maintenant à la réalité des vertus elles-mêmes, force est de constater qu'elles sont omniprésentes au moins dans les livres des Proverbes, de la Sagesse et du Siracide. Le discours moral y est tenu selon l'approche caractéristique de l'éthique de la vertu. Sans prétendre à l'exhaustivité, nous voulons donner au moins une idée des principaux contenus.

Si 3, 17-28 contient une belle instruction sur l'humilité et l'orgueil, la vertu et le vice, qui sont considérés dans ce passage comme concernant la manière de se rapporter à la connaissance. Il ne convient pas de chercher des choses trop difficiles ni d'enquêter sur des choses trop grandes. Il ne faut pas perdre le sens du mystère (v. 21-23). « Plus tu es grand, plus il faut t'abaisser » (v. 18), parce que l'homme humble est aimé des hommes et agréable à Dieu. L'humble trouve grâce devant Dieu et « il est honoré par les humbles » (v. 20). Les conséquences de l'orgueil sont funestes : « Beaucoup se sont fourvoyés dans leurs conception, une prétention coupable a égaré leurs pensées. Un cœur obstiné finira dans le malheur et qui aime le danger y tombera. Un cœur obstiné se charge de peines, le pécheur accumule péché sur péché. Au mal de l'orgueilleux il n'est pas de guérison, car la méchanceté est enracinée en lui. L'homme prudent médite en son cœur les paraboles, une oreille qui l'écoute, c'est le rêve du sage » (v. 24-29).

De nombreuses réflexions sont consacrées à l'usage de la langue. Grand est le pouvoir de la langue, qui peut être utilisée pour le bien et pour le mal : il y a une parole qui aide et une autre qui nuit et tue¹³². Dans la parole et dans le silence¹³³ se manifestent la sagesse et la folie, la vertu et le vice, l'amour et la haine, l'amitié et l'envie. Fait un bon usage de la parole celui qui sait se taire quand il le faut¹³⁴, qui réfléchit avant de parler¹³⁵, qui choisit le moment opportun pour dire ce qu'il doit dire, qui garde les informations confidentielles¹³⁶, qui ne se confie pas à un sot¹³⁷ et qui ne réprimande pas quand il est sous l'emprise de la colère¹³⁸. En fait un mauvais usage celui qui parle à tort et à travers¹³⁹, qui parle trop et profère mensonges et calomnies¹⁴⁰, l'hypocrite et le flatteur¹⁴¹, celui qui est prompt à faire des serments¹⁴² ou se livre à des propos obscènes¹⁴³. En ce qui concerne les conséquences des mauvaises paroles, ces mots du Siracide sont emblématiques : « La troisième langue a ébranlé bien des gens, les a dispersés d'une nation à l'autre ; elle a détruit de puissantes cités et renversé des maisons de grands. La troisième langue a fait répudier des femmes parfaites, les dépouillant du fruit de leurs travaux. Qui lui prête l'oreille ne trouve plus le repos, ne peut plus demeurer dans la paix. Un coup de fouet laisse une marque, mais un coup de langue brise les os. Bien des gens sont tombés par l'épée, mais beaucoup plus ont péri par la langue. Heureux qui est à l'abri de ses atteintes, qui n'est pas exposé à sa fureur, qui n'a pas porté son joug, qui n'a pas été lié de ses chaînes »¹⁴⁴.

La modération doit présider à toutes les dimensions de la vie. Dans la consommation de nourriture et de boisson¹⁴⁵ et, plus généralement, dans toutes les passions : « Ne t'exalte pas dans l'excès de ta passion, de peur que ta force ne soit déchirée (comme un taureau), que tu ne

131. Cf. les passages indiqués à la section 7.1.2, p. 139, auxquels on pourrait en ajouter d'autres, notamment dans le livre du Siracide.

132. Cf. Pr 18, 20-21.

133. Cf. Pr 11, 12 ; 15, 28 ; 17, 28 ; Si 1, 21.

134. Cf. Si 20, 5-8.

135. Cf. Pr 12, 18 ; Si 5, 11-13.

136. Cf. Pr 11, 13 ; Si 19, 7-12.

137. Cf. Si 8, 17-19.

138. Cf. Si 10, 6 ; 20, 1.

139. Cf. Si 22, 6-7.

140. Cf. Pr 12, 17 ; Si 5, 14-6, 1.

141. Cf. Pr 6, 12-15 ; 10, 10 ; Si 27, 22-24.

142. Cf. Si 23, 9-11.

143. Cf. Si 23, 13.

144. Si 28, 14-19.

145. Cf. Si 31, 12-30.

dévores ton feuillage et que tu ne perdes tes fruits, que tu ne te retrouves comme du bois sec. Une âme passionnée est la perte d'un homme, elle fait de lui la risée de ses ennemis »¹⁴⁶. L'on trouve des exhortations à la monogamie¹⁴⁷, à la fidélité conjugale¹⁴⁸ et à la chasteté¹⁴⁹, ainsi que des mises en garde contre la luxure : « La passion brûlante comme un brasier : elle ne s'éteindra pas qu'elle ne soit assouvie ; l'homme qui convoite sa propre chair : il n'aura de cesse que le feu ne le consume ; à l'homme impudique toute nourriture est douce, il ne se calmera qu'à sa mort »¹⁵⁰. Pour vivre la chasteté, la prudence dans les relations sociales est également recommandée : « Détourne ton regard d'une jolie femme et ne l'arrête pas sur une beauté étrangère. Beaucoup ont été égarés par la beauté d'une femme et l'amour s'y enflamme comme un feu. Près d'une femme mariée garde-toi bien de t'asseoir et de t'attabler pour des beuveries, de crainte que ton cœur ne succombe à ses charmes et que dans ta passion tu ne glisses à ta perte »¹⁵¹.

Le travail doit être effectué avec engagement et persévérance : « Sois attaché à ta besogne, occupe-t'en bien et vieillis dans ton travail »¹⁵², en évitant de vouloir entreprendre trop d'affaires dans sa propre activité¹⁵³. Il faut fuir la paresse, jouir de son aisance avec modération, mais sans avoir trop confiance en elle¹⁵⁴. L'avarice n'apporte rien de bon : « Les insomnies que cause la richesse sont épuisantes, les soucis qu'elle apporte ôtent le sommeil. [...] Celui qui aime l'argent n'échappe guère au péché, celui qui poursuit le gain en sera la dupe »¹⁵⁵. L'avare perd sa sérénité et méconnaît la vraie valeur de la richesse¹⁵⁶. Les maximes et les conditions de la prudence¹⁵⁷, de la justice¹⁵⁸, de la douceur¹⁵⁹, de la docilité¹⁶⁰, de l'amitié véritable¹⁶¹, de la solidarité¹⁶², etc. sont également illustrées. La dimension cognitive de la vertu et du vice, c'est-à-dire leur influence sur le jugement, est effectivement soulignée : « Ne consulte pas non plus une femme sur sa rivale, ni un poltron sur la guerre, ni un négociant sur le commerce, ni un acheteur sur une vente, ni un envieux sur la reconnaissance, ni un égoïste sur la bienfaisance, ni un paresseux sur un travail quelconque, ni un mercenaire saisonnier sur l'achèvement d'une tâche, ni un domestique nonchalant sur un grand travail ; ne t'appuie sur ces gens pour aucun conseil. Mais adresse-toi toujours à un homme pieux, que tu connais pour observer les commandements, dont l'âme est comme la tienne, et qui, si tu échoues, sera compatissant »¹⁶³.

L'on peut dire en résumé que, malgré ses limites, l'éthique sapientielle offre une vision assez complète de la vertu et du vice. Sur la base d'une observation empirique aiguë et réaliste et d'une fidélité aux instructions divines, l'éthique sapientielle parvient à dresser un tableau loin d'être négligeable des attitudes justes de l'homme à l'égard des biens personnels et matériels, ainsi que des critères qui inspirent le bon choix.

146. Si 6, 2-4.

147. Cf. Pr 5, 15-21.

148. Cf. Pr 6, 20-7, 27 ; Sg 3, 16-19 ; Si 23, 18-27.

149. Cf. Sg 3, 13-15.

150. Si 23, 17.

151. Si 9, 8-9.

152. Si 11, 20 ; cf. Pr 22, 29.

153. Cf. Si 11, 10.

154. Cf. Si 14, 11-15 ; 22, 1-2.

155. Si 31, 1.5 ; cf. Qo 5, 9-11.

156. Cf. Si 13, 24 ; 14, 3-13.

157. Cf. Pr 14, 15-25.

158. Cf. Pr 17, 13-15.26.

159. Cf. Pr 15, 1-4.

160. Cf. Pr 13, 13-20.

161. Cf. Pr 17, 17 ; Si 6, 5-17.

162. Cf. Qo 4, 9-12 ; Si 7, 32-35 ; 29, 8-12.

163. Si 37, 11-12.

8.2.5 La Loi Ancienne comme promulgation positive de la loi morale naturelle et promesse de la Loi nouvelle

La théologie classique considère qu'il y a eu dans l'Ancien Testament une promulgation positive de la loi morale naturelle, du moins dans son contenu fondamental¹⁶⁴. Selon saint Thomas, les préceptes moraux de l'Ancien Testament se réfèrent aux vertus¹⁶⁵, et donc à la régulation des actions selon leur conformité à la raison. Il s'agit donc des préceptes de la loi morale naturelle¹⁶⁶. À ce stade, il est logique de se demander pourquoi il était nécessaire de promulguer positivement quelque chose qui était en réalité écrit dans le cœur des hommes¹⁶⁷.

Sur la base des enseignements du Concile Vatican I¹⁶⁸, l'encyclique *Humani generis* répond ainsi : « Si, en principe du moins, la raison humaine est, par sa propre force et à sa seule lumière naturelle, apte à parvenir à la connaissance [...] de la loi naturelle inscrite par Dieu en nos âmes, nombreux, pourtant, sont les obstacles qui empêchent cette même raison d'user de sa force native efficacement et avec fruits. [...] Or, l'intelligence humaine, dans la recherche de si hautes vérités, souffre d'une grave difficulté en raison d'abord de l'impulsion des sens et de l'imagination et en raison aussi des passions vicieuses nées du péché originel. Voilà comment les hommes en sont venus à se pénétrer si facilement eux-mêmes de ce principe que, dans ce domaine, est faux ou pour le moins douteux tout ce qu'ils ne veulent pas être vrai. C'est pourquoi il faut tenir que la révélation divine est moralement nécessaire pour que tout ce qui n'est pas, de soi, inaccessible à la raison en matière de foi et de mœurs, puisse être, dans l'état actuel du genre humain, connu de tous promptement, avec une certitude ferme et sans mélange d'erreur »¹⁶⁹. La même doctrine a été proposée à nouveau par le *Catéchisme de l'Église catholique*¹⁷⁰ et par l'encyclique *Veritatis splendor*¹⁷¹. *Que ce soit dans le domaine dogmatique ou dans le domaine moral, l'objet de la Révélation comprend aussi des vérités qui, de soi, ne sont pas inaccessibles à la raison humaine. Vérité révélée n'est pas synonyme de mystère ou de vérité inaccessible à l'homme. La vérité révélée peut également être la confirmation de vérités qui sont en principe accessibles à la raison.*

Dans tous les cas, la promulgation divine de la loi morale n'était pas encore suffisante pour que l'homme puisse vivre conformément au dessein divin, comme l'explique saint Paul au début de la Lettre aux Romains. La loi commandait la sainteté, mais elle ne transformait pas l'homme de l'intérieur pour qu'il soit capable de l'accomplir pleinement. C'est en ce sens que l'on dit que la Loi Ancienne restait « extérieure »¹⁷². La Nouvelle Alliance annoncée par les prophètes aura donc une

164. Sur certains points, comme l'indissolubilité du mariage, la loi de l'Ancien Testament s'adapte à la faiblesse que l'homme avait en cet état et n'exprime pas pleinement les exigences éthiques de la loi morale naturelle. Celle-ci sera entièrement rétablie par le Christ.

165. « Voilà pourquoi dans la loi ancienne il fallait aussi des préceptes relatifs aux actes des vertus ; ce sont les préceptes moraux de cette loi » (*ST*, I-II, q. 99, a. 2, c.).

166. Cf. *ibid.*, q. 100, a. 1. Dans la section 8.1.5, p. 176, nous avons considéré plus spécifiquement la relation des préceptes de la loi morale naturelle avec le Décalogue.

167. Saint Thomas a pris en compte quatre raisons dans sa réponse. « Premièrement, parce que, en raison d'une coutume contraire, par laquelle beaucoup étaient précipités dans le péché, la raison naturelle avait déjà été obscurcie chez beaucoup à propos de ce qui avait été écrit [les préceptes de la loi naturelle]. Deuxièmement, parce que, même si la raison était ferme chez certains, l'amour du bien faisait cependant défaut chez eux ; aussi devaient-ils être incités au bien par une certaine coercition de la loi obligatoire. Troisièmement, afin que non seulement la nature incline aux actes de vertu, mais aussi la révérence envers le commandement divin. Quatrièmement, afin qu'ils soient davantage gardés en mémoire et viennent plus fréquemment à la pensée » *Scriptum super Sententiis*, livre IV, d. 33, q. 1, a. 1.

168. Cf. CONCILE VATICAN I, *Dei Filius*, op. cit., chap. 2 : DS, n° 3005.

169. PIE XII, *Humani generis*, op. cit. : DS, n° 3875-3876.

170. Cf. CEC, n°s 37-38 & 1960.

171. Cf. *Veritatis splendor*, n° 36. Voir aussi COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, op. cit., n° 106.

172. Cf. Pierre GRELOT, *Problèmes de morale fondamentale : un éclairage biblique*, Recherches morales, n° 6, Cerf, Paris,

dimension morale importante, dans la mesure où Dieu promettait de donner à l'homme un « cœur nouveau » et un « esprit nouveau » pour qu'il soit enfin capable de vivre selon ses commandements¹⁷³.

8.3 La loi du Christ

8.3.1 La loi du Christ comme « *lex gratiae* »

Les prophéties messianiques de l'Ancien Testament annonçaient l'avènement d'un royaume fondé sur une loi juste et complète¹⁷⁴, consistant en un principe intérieur infusé dans le cœur des hommes : « Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. Alors je serai leur Dieu et eux seront mon peuple. Ils n'auront plus à instruire chacun son prochain, chacun son frère, en disant : "Ayez la connaissance du Seigneur !" Car tous me connaîtront, des plus petits jusqu'aux plus grands – oracle du Seigneur – parce que je vais pardonner leur crime et ne plus me souvenir de leur péché »¹⁷⁵. Tout cela est possible grâce à l'œuvre rédemptrice du Christ, qui rend les hommes justes d'une justice qui surpasse celle des scribes et des pharisiens¹⁷⁶, sans toutefois l'abolir, qui change leur cœur en leur donnant son Esprit¹⁷⁷ et qui fait d'eux des fils de Dieu¹⁷⁸. Saint Paul parle de la « loi de l'Esprit qui donne la vie dans le Christ Jésus »¹⁷⁹, par laquelle l'économie de l'Ancien Testament est remplacée et abandonnée¹⁸⁰. Cela ouvre la voie à la sainteté chrétienne comme plénitude de la filiation divine, que nous avons déjà longuement traitée¹⁸¹.

L'encyclique *Veritatis splendor* expose de manière synthétique la doctrine ecclésiale sur la loi du Christ : « En résumant ce qui est au cœur du message moral de Jésus et de la prédication des Apôtres, et en reprenant dans une admirable synthèse la grande tradition des Pères d'Orient et d'Occident – de saint Augustin en particulier¹⁸² –, saint Thomas a pu écrire que la *Loi nouvelle est la grâce de l'Esprit Saint donné par la foi au Christ*¹⁸³. Les commandements extérieurs, dont l'Évangile parle aussi, prédisposent à cette grâce ou en déploient les effets dans la vie »¹⁸⁴.

On peut donc distinguer deux éléments dans la loi du Christ. Le premier et le principal est la grâce de l'Esprit Saint, qui guérit l'homme tout entier et élève ses facultés opératives par les vertus théologiques et les vertus morales infuses¹⁸⁵. La loi nouvelle est vraiment la loi de grâce (*lex gratiae*), parce que

1982, p. 82 ; *ST*, I-II, q. 107, a. 1, ad 2.

173. Cf. Ez 36, 23-29 ; COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et morale*, op. cit., n° 38, selon lequel la Nouvelle Alliance promise n'implique pas une opposition à l'Ancienne Alliance, mais plutôt « un renouvellement fondamental dans l'histoire même de l'alliance, du fait que le Seigneur fait don au peuple d'une capacité connaturelle de vivre selon la Torah sur la base du pardon de leurs fautes et du don de l'Esprit Saint. Pour les chrétiens, cela s'est réalisé pleinement dans la mort de Jésus sauveur pour la rémission des péchés (Mt 26, 28) ».

174. Cf. Is 11, 1-5 ; 32, 1-4.15-20 ; 42, 1-4 ; 51, 4-5 ; Jr 23, 3-8.

175. Jr 31, 33-34 ; cf. Ez 11, 19-20 ; 36, 25-29.

176. Cf. Mt 5, 20.

177. Cf. Rm 8, 9 ; 2 Co 3, 17-18 ; Ga 4, 6.

178. Cf. Rm 8, 15-17 ; Ga 4, 4-7.

179. Rm 7, 2.

180. « Avant la venue de la foi, nous étions enfermés sous la garde de la Loi, réservés à la foi qui devait se révéler. Ainsi la Loi nous servit-elle de pédagogue jusqu'au Christ, pour que nous obtenions de la foi notre justification. Mais la foi venue, nous ne sommes plus sous un pédagogue. Car vous êtes tous fils de Dieu, par la foi, dans Christ Jésus. Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ » (Ga 3, 23-27).

181. Cf. la section 1.1, p. 7 et les chapitres 2 et 3, respectivement p. 31 et 53.

182. Cf. *De spiritu et littera*, 21, 36 ; 26, 46 ; *CSEL* 60, 189-190 ; 200-201.

183. Cf. *ST*, I-II, q. 106, a. 1, c. et ad 2.

184. *Veritatis splendor*, n° 24. Plus large, mais toujours dans le même ordre d'idées, voir l'explication de la COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, op. cit., n°s 101-112.

185. « L'Esprit nous libère de l'égoïsme et de l'angoisse ; il nous rend capables d'observer les commandements de Dieu par amour filial ; il nous dispose à accueillir les invitations personnelles que Dieu nous adresse ; il nous conduit à faire de

la grâce de l'Esprit Saint n'est pas simplement une aide pour observer la loi, mais elle est l'élément constitutif essentiel de la loi elle-même, « qui s'exprime dans la foi agissant par la charité »¹⁸⁶. Pour cette raison, la loi nouvelle est fondamentalement une loi intérieure, et non une loi écrite, parce que l'Esprit Saint instruit intérieurement les fidèles¹⁸⁷. C'est aussi une « loi de liberté », comme nous le savons déjà¹⁸⁸. *En second lieu, la loi nouvelle est aussi une loi écrite*. En tant que telle, elle est constituée des enseignements du Seigneur (le Discours sur la montagne, les béatitudes, etc.) et de la catéchèse morale des Apôtres¹⁸⁹, que l'on peut résumer dans le double commandement de l'amour¹⁹⁰. Ces enseignements concernent les éléments qui disposent à acquérir ou à recouvrer la grâce, ainsi que les attitudes et les œuvres par lesquelles la grâce s'exprime et se développe. Saint Thomas parle de manière synthétique des sacrements et des vertus¹⁹¹.

Pour comprendre le sens de cette doctrine, il faut d'abord éviter un malentendu possible : *les préceptes moraux écrits ne sont pas secondaires au sens de moins importants ou de non essentiels. La grâce de l'Esprit Saint infusée dans le cœur du croyant implique nécessairement de « marcher selon l'Esprit » et elle s'exprime par les « œuvres de l'Esprit », auxquelles « s'opposent » les « œuvres de la chair »*¹⁹². Saint Paul avertissait déjà que la liberté chrétienne n'est pas et ne peut pas être un prétexte pour vivre selon la chair, mais plutôt une incitation à se mettre au service les uns des autres par la charité¹⁹³. Les « œuvres de la chair », d'un côté, la grâce et la charité de l'Esprit Saint, de l'autre, s'excluent d'elles-mêmes dans un sens absolu. Dit avec les paroles de Jésus au jeune homme riche, cela donne : « Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements »¹⁹⁴. Mais une fois exclus les malentendus possibles, il est nécessaire de passer à une compréhension théologique positive de la loi du Christ comme don de l'Esprit et loi intérieure.

8.3.2 Les vertus théologiques et les vertus morales infuses comme principes de la vie chrétienne

« L'amour et la vie selon l'Évangile ne peuvent pas être envisagés avant tout sous la forme du précepte, car ce qu'ils requièrent va au-delà des forces humaines. Ils ne peuvent être vécus que comme le fruit d'un don de Dieu qui guérit et transforme le cœur de l'homme par la grâce »¹⁹⁵. Dans son

nous-mêmes un don total dans la charité » (*La verità vi farà liberi*, n° 851). Sur les vertus morales infuses, se rappeler ce qui a été dit à la section 7.5, p. 156.

186. *ST*, I-II, q. 108, a. 1, c.

187. Cf. Jn 14, 26; 16, 13-14; Rm 8, 4-5.14; 2 Tm 1, 14; 1 Jn 2, 20.27.

188. Cf. la section 4.3.2, p. 4.3.2. Saint Thomas écrit à ce sujet : « Est libre celui qui agit pour lui-même : l'esclave agit pour le compte d'un maître ; quiconque agit de lui-même agit librement, mais celui qui est poussé par un autre n'agit pas librement. Donc celui qui fuit le mal, ni parce que c'est le mal, mais à cause du commandement du Seigneur, n'est pas libre ; mais celui qui fuit le mal parce que c'est le mal, est libre. C'est là l'œuvre du Saint Esprit, qui de l'intérieur conduit l'âme à la perfection par de bonnes habitudes, de telle sorte que l'amour le maintient dans la volonté de Dieu mieux qu'un commandement divin » (THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de la seconde épître aux Corinthiens : introduction, traduction et notes par André Charlier*, Docteur commun, Nouvelles éditions latines, Paris, 1979, chap. 3, n° 112). Cf. aussi *ST*, I-II, q. 108, a. 1, ad 2.

189. Cf. *Veritatis splendor*, n°s 15 et suiv.

190. Cf. Mt 22, 40; Lc 10, 25-27; Jn 13, 34-35; 15, 12.17; Ac 4, 32; Rm 13, 8-10; *ibid.*, n°s 14, 17 & 20.

191. « Ainsi donc la loi nouvelle n'avait pas à préciser aucun commandement ni aucune interdiction dans le domaine des œuvres extérieures, en dehors des sacrements et des préceptes moraux qui sont essentiellement liés à l'idée de vertu, comme de ne pas tuer, de ne pas voler, etc. » (*ST*, I-II, q. 108, a. 2, c).

192. Cf. Ga 5, 16-26.

193. Cf. Ga 5, 13-14.

194. Mt 19, 17. La CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre Placuit Deo sur certains aspects du salut chrétien*, 22 fév. 2018, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_fr.html : AAS 110 (2018) p. 427-436, est récemment revenue sur le danger de dissocier l'élément intérieur du salut chrétien de ses exigences opératives concrètes.

195. *Veritatis splendor*, n° 23.

œuvre de restauration et de transformation, la grâce se conforme à la structure fondamentale de la moralité humaine (loi naturelle). Dans la loi naturelle, comme nous l'avons déjà vu, les préceptes, au sens d'énoncés normatifs, ne sont pas une réalité première. Ils sont plutôt des expressions normatives réfléchies de la loi constitutive de la raison pratique¹⁹⁶. Quelque chose d'analogue se produit dans la loi du Christ : *la loi du Christ est essentiellement la grâce de l'Esprit Saint, qui apporte avec elle de nouveaux principes (les vertus surnaturelles) qui assument, finalisent et élèvent les principes naturels de la raison humaine, en donnant naissance à une nouvelle loi intérieure de l'homme.*

Dans la *lex gratiae*, les différents dons surnaturels¹⁹⁷ remplissent des fonctions spécifiques. Il faut distinguer le rôle des vertus théologiques de celui des vertus morales infuses. La foi éclaire l'intelligence pour connaître les réalités divines et la fin ultime surnaturelle à laquelle nous sommes appelés. L'espérance et la charité élèvent et inclinent la volonté, afin que l'homme puisse adhérer à Dieu avec un amour surnaturel, participation à l'amour dont le Fils aime le Père dans l'Esprit Saint. Sous l'influence de la charité, forme de toutes les vertus chrétiennes¹⁹⁸, les vertus morales infuses élèvent et modifient le critère régulateur (*medium rationis*) des vertus éthiques humaines, leur permettant de régler les relations de l'homme avec son prochain, avec lui-même et avec les divers biens humains, de manière à réaliser dans la pratique la vie propre de fils de Dieu dans le Christ. Autrement dit, grâce à ce « renouvellement de jugement »¹⁹⁹ opéré par la grâce, la capacité de discernement moral est transformée. *Les principes de la vie chrétienne (foi, espérance et charité) éclairent la valeur et le sens des biens auxquels l'homme est confronté chaque jour : la santé et la maladie, le plaisir et la douleur, la vie et la mort, la richesse et la pauvreté, la liberté et l'esclavage, le mariage et le célibat, etc.* Cette nouvelle dimension de valeur et de sens implique un renouvellement des principes pratiques (les nouveaux critères normatifs des vertus morales infuses). Si la valeur et le sens des biens changent, l'attitude de l'homme vis-à-vis de leur possession ou de leur privation doit également changer²⁰⁰.

La filiation divine ne peut être connue, désirée, possédée et traduite en conduite pratique que parce que l'homme a reçu comme don divin la grâce et les vertus qui sont les principes opératifs d'une telle vie. Sans la possession réelle de ces principes, même les enseignements évangéliques et apostoliques seraient perçus comme une exagération, une folie ou, en tout cas, un idéal inaccessible auquel on réagirait avec indifférence ou découragement : ils seraient une lettre morte qui tue²⁰¹. Au contraire, en s'appuyant sur la possession de ces principes vitaux, ces enseignements sont une lumière divine qui nous enseigne les attitudes, les désirs et les œuvres qui expriment, consolident et accroissent la vie divine infusée dans nos cœurs.

Cette réflexion est riche de conséquences pour la théologie morale. En attirant notre attention sur la faiblesse de l'homme, y compris du chrétien vivant dans ce monde, elle souligne l'importance pratique de l'élément extérieur de la loi de Christ²⁰² qui, conservé et transmis par l'Église, constitue

196. Il faut tenir compte de ce qui a été dit plus haut dans les sections 8.1.4 et 8.1.5, respectivement p. 171 et 176.

197. Voir la section 7.5, p. 156.

198. Cf. *ST*, II-II, q. 23, a. 8. À ce sujet, cf. BELLOCQ MONTANO, *Desiderare e agire*, op. cit., p. 206-209 et la bibliographie qui y est citée ; Michael S. SHERWIN, *By Knowledge & by Love: Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington (DC), 2005.

199. Cf. *Rm* 12, 1-2.

200. Sur l'originalité de la morale chrétienne par rapport aux exigences de l'éthique naturelle, avec une référence particulière à la théologie de saint Paul, cf. Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, « La novedad de la fe como criterio de interpretación y actuación para la existencia moral », dans *La verdad los hará libres: Congreso internacional sobre la Encíclica "Veritatis splendor"*, sous la dir. de Carlos Alberto SCARPONI, Pontificia Universidad Católica Argentina – Paulinas, Buenos Aires, 2005, p. 235-254.

201. « Même la lettre de l'Évangile "tuerait", si, à l'intérieur de l'homme, ne s'y adjoignait la grâce guérissante de la foi » (*ST*, I-II, q. 106, a. 2, c.).

202. Cf. Edward KACZYŃSKI, *La Legge Nuova: l'elemento esterno della Legge Nuova secondo san Tommaso*, vol. 7, Presenza, n° 17, Lief, Roma, 1974.

l'aide normative nécessaire pour la formation des vertus chrétiennes chez les fidèles et aussi pour la résolution des problèmes que la formation de la prudence pose déjà sur le plan de la morale naturelle²⁰³. *Il serait donc théologiquement incorrect²⁰⁴ et pastoralement dévastateur d'insister sur l'importance de l'élément intérieur de la loi du Christ dans l'intention d'obscurcir ou de relativiser la valeur normative de son élément extérieur.*

Mais il serait tout aussi dommageable de perdre de vue l'importance, pour la théologie morale, du caractère essentiellement intérieur de la loi nouvelle. Une telle erreur conduirait – comme cela a d'ailleurs été fait – à mettre en œuvre une méthodologie théologique défectueuse et une approche inadéquate des enseignements moraux du Nouveau Testament. En effet, *la valeur théologique de l'élément intérieur de la loi du Christ est mal comprise dès lors que la dimension cognitive des vertus chrétiennes n'est pas suffisamment reconnue* et qu'elle est rabaisée à une simple aide pour l'exécution d'exigences morales qui peuvent être connues indépendamment d'elles. Apparaît alors la perspective propre à l'éthique de l'obligation²⁰⁵ et la « pré-compréhension normative » qui conditionne négativement la compréhension de l'identité spécifique de la morale chrétienne dès le niveau de la théologie biblique.

En effet, comme on ne parvient pas à comprendre la pertinence théologique et morale de la régulation vertueuse vitale qui s'est développée (*in actu exercito*) dans la communauté chrétienne sous la conduite des pasteurs, le Nouveau Testament est abordé de manière isolée et réductrice en tant que texte, et son étude est menée avec les seuls outils – d'ailleurs toujours nécessaires – fournis par l'herméneutique littéraire. Des problèmes surgissent inévitablement concernant le rapport entre raison et Révélation, entre validité absolue et développement applicatif historique, qu'il n'est pas facile de traiter de manière adéquate sans l'épistémologie morale propre aux vertus, d'autant plus si, en outre, on part de l'hypothèse théologiquement infondée que seul ce qui n'est pas en soi accessible à la raison humaine peut être considéré comme révélé par Dieu²⁰⁶. Mais surtout, il faut noter que la « pré-compensation normative » dont on vient de parler finit par empêcher la prise de conscience de la pleine correspondance entre l'élément intérieur et l'élément extérieur de la loi nouvelle, étant donné que le premier est constituée par la grâce, la charité et les autres vertus, tandis que le second est forcément interprété dans la perspective de l'éthique de l'obligation.

On comprend maintenant en quel sens la loi nouvelle « est la perfection ici-bas de la loi divine, naturelle et révélée »²⁰⁷. Elle accomplit à la fois la loi morale naturelle et la loi morale de l'Ancien Testament. En ce qui concerne cette dernière, la loi nouvelle « en dégage les virtualités cachées et en fait surgir de nouvelles exigences [... Elle] va jusqu'à réformer la racine des actes, le cœur, là où l'homme choisit entre le pur et l'impur (cf. Mt 15, 18-19), où se forment la foi, l'espérance et la charité, et avec elles, les autres vertus. L'Évangile conduit ainsi la loi à sa plénitude par l'imitation de la perfection du Père céleste (cf. Mt 5, 48), par le pardon des ennemis et la prière pour les persécuteurs, à l'instar de la générosité divine (cf. Mt 5, 44) »²⁰⁸. Avec la loi nouvelle, le décret libre et éternel de Dieu, par lequel nous avons été choisis dans le Christ pour être fils de Dieu, s'accomplit et, avec l'aide de la grâce, la vertu parfaite devient possible.

203. Cf. la section 7.4.3, p. 154.

204. Cf. CONCILE DE TRENTE, *De iustificatione*, op. cit., can. 19-20 : DS, n^{os} 1569-1570.

205. Cf. la section 1.2.2, p. 13.

206. Cf. ce qui a été dit ci-dessus à la section 8.2.5, p. 185.

207. CEC, n^o 1965.

208. *Ibid.*, n^o 1968.

Chapitre 9

La loi civile et la loi ecclésiastique

9.1 La loi civile

Le chrétien vit sa vie de fils de Dieu dans le Christ avec d'autres chrétiens et d'autres personnes au sein de la société civile. Cette dernière est aujourd'hui organisée politiquement en tant qu'État. *La vie en commun au sein de l'État a une valeur morale importante et présente des exigences spécifiques qui, selon la loi de l'Incarnation, bien que de manière tout à fait particulière, font partie de la suite du Christ.* La théologie morale doit donc s'en occuper.

La dimension politique de la vie morale chrétienne est un sujet d'une grande complexité, qui fait l'objet d'une bibliographie sans fin. Elle est l'objet d'étude de la partie de la théologie morale connue sous le nom de « doctrine sociale de l'Église »¹. La théologie morale fondamentale peut se limiter à quelques aspects généraux, qui constituent néanmoins la base nécessaire pour une étude plus approfondie.

9.1.1 L'attitude à l'égard de l'autorité et de la loi civile dans le Nouveau Testament

9.1.1.1 Les Évangiles

Le message et l'activité du Seigneur étaient essentiellement religieux. Il n'a pas participé ou ne s'est pas impliqué dans les activités politiques de ses contemporains. Il n'est pas possible de trouver dans sa prédication quoi que ce soit qui ressemble à une formation proprement politique ou à ce qui pourrait aujourd'hui être une théorie de l'État. Cependant, l'on peut trouver au moins une indication significative. Jésus est insidieusement interrogé par ses adversaires sur la légalité du paiement des impôts dus aux dirigeants romains. « Ils viennent et lui disent : “Maître, nous savons que tu es véridique et que tu ne te préoccupes pas de qui que ce soit ; car tu ne regardes pas au rang des personnes, mais tu enseignes en toute vérité la voie de Dieu. Est-il permis ou non de payer l'impôt à César ? Devons-nous payer, oui ou non ?” Mais lui, sachant leur hypocrisie, leur dit : “Pourquoi me tendez-vous un piège ? Apportez-moi un denier, que je le voie”. Ils en apportèrent un et il leur dit : “De qui est l'effigie que voici ? Et l'inscription ?” Ils lui dirent : “De César”. Alors Jésus leur dit : “Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu”. Et ils étaient fort surpris à son sujet »². La réponse de Jésus distingue deux ordres et deux sphères d'autorité différents, brisant l'union étroite entre l'ordre sacré et l'ordre politique si fréquent à cette époque. Certes, elle semble

1. Cf. JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Sollicitudo rei socialis*, 30 déc. 1987, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html, n° 41 ; BENOÎT XVI, *Deus caritas est*, op. cit., n° 28.

2. Mc 12, 14-17 ; cf. Mt 22, 15-22 ; Lc 20, 22-26.

insister davantage sur la nécessité de rendre « à Dieu ce qui est à Dieu », mais elle contient sans doute aussi une indication générale sur la manière de se comporter vis-à-vis de l'autorité politique. *Les devoirs envers Dieu ne s'opposent pas aux devoirs envers l'État : celui qui rend à Dieu ce qui est à Dieu peut, sans contradiction, rendre à César ce qui est à César, mais certainement sans l'idolâtrer.*

Schnackenburg résume le passage en quatre points : « a) Jésus ne confère pas à l'empereur (ou à l'État) l'auréole de la gratification divine, mais il reconnaît son droit et invite ses sujets à l'obéissance. b) Dans sa propre sphère, l'État a sa signification en tant que pouvoir capable de garantir l'ordre : son organisation profite à tous (économie, sécurité). c) En rappelant que le devoir envers Dieu est supérieur, Jésus émet une réserve à l'égard du pouvoir étatique : il ne doit pas violer l'honneur de Dieu, ni contredire ses commandements. d) Jésus ne souligne pas que l'État est limité et éphémère, mais il sait qu'il est soumis à la volonté et à la puissance de Dieu »³.

9.1.1.2 Les écrits apostoliques

Les Actes des Apôtres présentent plusieurs exemples de cette *réserve à l'égard de l'autorité humaine* : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes »⁴. Dans la tradition théologique catholique, l'indication paulinienne de la Lettre aux Romains a également été d'une grande importance. Elle semble aller un peu plus loin que l'Évangile : *on ne peut rendre à Dieu ce qui est de Dieu sans rendre à César ce qui est à César*⁵. Saint Paul, qui avait eu plus d'une fois des démêlés avec les représentants des autorités romaines, entend instruire les destinataires de sa lettre sur l'attitude correcte à adopter face à l'État. Il ne s'agit pas de simples recommandations pragmatiques ou dictées par l'opportunité du moment, car un fondement théologique précis est donné. *L'autorité politique remonte à Dieu* : elle est « constituée par Dieu » et « un instrument de Dieu pour te conduire au bien » ; celui qui y résiste « se rebelle contre l'ordre établi par Dieu ». Par conséquent, l'obéissance civile ne vise pas seulement à éviter les sanctions, mais répond à des « raisons de conscience ». Dans les Lettres pastorales, l'obéissance aux magistrats et aux autorités est également recommandée⁶. L'on doit faire mémoire d'eux dans la prière, afin que nous puissions mener une vie calme et paisible en toute piété et dignité⁷.

Une instruction similaire est donnée dans la Première lettre de saint Pierre⁸. Sans canoniser le système politique, *l'obéissance aux autorités civiles est ici aussi ramenée à la volonté de Dieu*. Pour l'amour de Dieu, il faut maintenir une attitude de soumission et de collaboration avec les autorités légitimes, même s'il faut en même temps préserver avec liberté sa propre identité morale. Le cadre est complété dans l'Apocalypse. Le livre reflète les persécutions contre les chrétiens d'Asie Mineure

3. SCHNACKENBURG, *Le message moral du NT*, op. cit., **Mettre les pages**. Le dernier point mentionné par Schnackenburg est déduit de la réponse de Jésus à Pilate : cf. Jn 19,11.

4. Ac 5, 29 ; cf. aussi Ac 4, 19.

5. « Que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu. Si bien que celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu. Et les rebelles se feront eux-mêmes condamner. En effet, les magistrats ne sont pas à craindre quand on fait le bien, mais quand on fait le mal. Veux-tu n'avoir pas à craindre l'autorité ? Fais le bien et tu en recevras des éloges ; car elle est un instrument de Dieu pour te conduire au bien. Mais crains, si tu fais le mal ; car ce n'est pas pour rien qu'elle porte le glaive : elle est un instrument de Dieu pour faire justice et châtier qui fait le mal. Aussi doit-on se soumettre non seulement par crainte du châtement, mais par motif de conscience. N'est-ce pas pour cela même que vous payez les impôts ? Car il s'agit de fonctionnaires qui s'appliquent de par Dieu à cet office. Rendez à chacun ce qui lui est dû : à qui l'impôt, l'impôt ; à qui les taxes, les taxes ; à qui la crainte, la crainte ; à qui l'honneur, l'honneur » (Rm 13, 1-7).

6. Cf. Tt 3, 1.

7. Cf. 1 Tm 2, 1-2.

8. « Soyez soumis, à cause du Seigneur, à toute institution humaine : soit au roi, comme souverain, soit aux gouverneurs, comme envoyés par lui pour punir ceux qui font le mal et féliciter ceux qui font le bien. Car c'est la volonté de Dieu qu'en faisant le bien vous fermiez la bouche à l'ignorance des insensés. Agissez en hommes libres, non pas en hommes qui font de la liberté un voile sur leur malice, mais en serviteurs de Dieu. Honorez tout le monde, aimez vos frères, craignez Dieu, honorez le roi » (1 P 2, 13-17).

qui refusaient de rendre un culte divin à l'empereur Domitien⁹. L'on attribue à Satan l'origine de l'État qui abuse de son pouvoir de cette manière sacrilège¹⁰. L'ange de Dieu exhorte à glorifier Dieu et annonce la chute de « Babylone la Grande »¹¹. « Nous avons ici l'inverse de la reconnaissance de l'État par les chrétiens : à un pouvoir qui méprise la gloire et les commandements de Dieu, il faut résister jusqu'à l'extrême »¹².

Les enseignements de la Lettre aux Romains et ceux des Actes des Apôtres et de l'Apocalypse ne sont pas incompatibles. Ils représentent deux applications cohérentes du même principe (« Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu »), qui, dans sa concision, est clair et profond, mais dont l'application circonstanciée aux situations de chaque époque reste ouverte à une compréhension théologique plus approfondie. Le Nouveau Testament ne contient aucune indication concrète sur l'étendue et la configuration que doit avoir le pouvoir de l'État. Comme le disait Benoît XVI dans son discours au Bundestag, « contrairement aux autres grandes religions, le christianisme n'a jamais imposé à l'État et à la société un droit révélé, ni un règlement juridique découlant d'une révélation. Il a au contraire renvoyé à la nature et à la raison comme vraies sources du droit – il a renvoyé à l'harmonie entre raison objective et subjective, une harmonie qui toutefois suppose le fait d'être toutes deux les sphères fondées dans la Raison créatrice de Dieu »¹³.

9.1.2 Morale personnelle et morale politique

Avant de passer à l'exposition de la doctrine ecclésiale et à la réflexion théologique sur la loi civile, il nous semble opportun de proposer une première clarification d'ordre systématique. Deux types de questions peuvent être posées sur le comportement du chrétien face à la loi civile – par exemple, la loi fiscale. Le premier type concerne le comportement de l'individu : Monsieur Untel doit-il payer des impôts ? Est-ce une faute morale de ne pas les payer totalement ou de les payer partiellement ? Y a-t-il des raisons qui pourraient justifier un paiement partiel de la part de Monsieur Untel ?, etc. Le second type concerne la moralité de la loi elle-même : La loi fiscale de tel ou tel pays est-elle juste ? Les impôts directs ou indirects sont-ils plus justes ? Les impôts doivent-ils être égaux pour tous ou proportionnels aux revenus ?, etc. Il s'agit là, à notre avis, de deux types de questions formellement différentes, bien que liées, qui doivent être étudiées avec des méthodologies spécifiques. La différence réside dans le fait que le premier type de questions relève de la morale personnelle (ce qui est en jeu, c'est l'honnêteté de Monsieur Untel, ses devoirs envers l'État, la possibilité qu'il commette ou non une faute morale), alors que le second type relève de la morale politique (ce qui est en jeu, ce n'est pas l'honnêteté personnelle d'un citoyen, mais la justesse ou non d'une disposition légale). *Il est donc nécessaire d'établir une distinction entre morale personnelle et morale politique*¹⁴.

Cette distinction peut être fondée en considérant la manière particulière dont la société politique

9. Cf. Ap 13, 16-17.

10. Cf. Ap 13, 2 ; 17, 7-14.

11. Cf. Ap 14, 6-8.

12. SCHNACKENBURG, *Le message moral du NT*, op. cit., **Mettre les pages**.

13. BENOÎT XVI, *Discours au Parlement Fédéral au Reichstag de Berlin*, 22 sept. 2011, URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html. Les mêmes idées sont exposées, bien que dans un contexte différent, dans JOSEPH RATZINGER – BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth : du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, sous la dir. de François DUTHEL, trad. par Dieter HORNIG, Marie-Ange ROY et Dominique TASSEL, vol. 1, Champs, Flammarion, Paris, 2007, p. 140-141. Il s'agit d'un principe très clair, qui n'a pourtant pas toujours été pleinement respecté au cours de l'histoire et sur le plan des applications. Voir l'étude de Martin RHONHEIMER, « Cristianesimo e laicità: storia e attualità di un rapporto complesso », dans *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, sous la dir. de Pierpaolo DONATI, Percorsi, Il mulino, Bologna, 2008, p. 27-138.

14. Pour une étude plus approfondie du problème, voir Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, *Stato e libertà: un'introduzione all'etica politica*, Edusc, Roma, 2022, p. 11-25.

est un tout¹⁵ : les individus et les groupes qui la composent conservent toujours une sphère d'action et de fins propres, ce qui n'est pas le cas dans d'autres types de totalité. Mais, en même temps, il existe des actions propres au tout politique en tant que tel : elles résultent de la collaboration des parties en vue du bien propre de la société politique, qui est le bien commun politique¹⁶. Sur cette base, l'on peut affirmer que *la morale personnelle s'occupe de toutes les actions de l'individu, même de celles qui concernent la société politique, en les dirigeant vers le bien ultime de la personne* (la sainteté). *La morale politique, en revanche, s'occupe des actions accomplies par la société politique dans la mesure où elles sont orientées vers le bien commun politique*. Autrement dit, la morale politique évalue du point de vue du bien commun la rectitude (ou la non-rectitude) des actes par lesquels la société politique se donne une forme et une organisation politique, juridique, fiscale, administrative, économique, etc.¹⁷ En pratique, l'éthique politique s'occupe des actes des institutions politiques : lois du parlement, actes du gouvernement, de la cour constitutionnelle, etc.

Il n'est pas possible de proposer ici une élaboration complète de la distinction formelle entre morale personnelle et morale politique. Nous nous limitons à dire que cette distinction n'implique pas une séparation entre morale et politique, tout comme le concept d'« éthique de l'information » ne répond pas à l'objectif de découpler l'activité d'information de la morale. Au contraire, nous entendons souligner ici que la pratique politique est une pratique intrinsèquement morale et que le bien commun politique est toujours une expression de la vérité sur l'homme et sur sa sociabilité essentielle, et donc que l'activité politique est un objet d'étude de la morale. En même temps, il faut préciser que la politique n'est pas une dimension totalisante et que la rectitude morale ne peut pas être réduite à la simple rectitude légale, comme nous le verrons plus loin. En effet, la morale politique vise directement le bien commun politique, qui ne s'identifie pas au bien ultime de la personne. C'est la raison pour laquelle la logique *morale* qui régit immédiatement et directement le monde politique est formellement différente de la logique de la morale personnelle¹⁸. Mais cette différence formelle n'empêche la morale politique et la morale personnelle d'être des parties d'un savoir moral unitaire, puisqu'en fin de compte, le bien commun politique est relatif au bien de la personne. En résumé, *la morale politique est une partie de la morale en raison du fait évident que l'activité politique n'est pas toute l'activité morale du chrétien, mais un secteur de celle-ci*. Il ne peut en être autrement, puisque la vie dans le Christ est une réalité qui a des implications considérables sur l'activité politique, mais qui en même temps la transcende.

15. C'est la voie suivie par saint Thomas d'Aquin : *In decem libros Ethicorum*, livre I, leçon 1.

16. Nous parlons de bien commun politique, et non simplement de bien commun, parce que le bien commun intégral comprend des dimensions qui ne peuvent et ne doivent pas être poursuivies par les autorités politiques, mais qui dépendent de la famille, des processus sociaux que les citoyens peuvent librement mettre en œuvre, etc. Le bien commun politique est la partie du bien commun qui peut et doit être promue et protégée par l'appareil public, c'est-à-dire par les autorités et les institutions politiques. Sur cette distinction, voir Martin RHONHEIMER, « Lo Stato costituzionale democratico e il bene comune », *Con-tratto*, vol. VI (1997), p. 57-123, p. 117 et suiv.

17. Cf. *In decem libros Ethicorum*, livre I, leçon 1, nos 4-6. La morale politique s'occupe également de certaines actions de l'individu, non pour établir leur moralité, qui est déterminée par la morale personnelle, mais pour pouvoir signaler leur illégalité et leur pénalité, si le bien commun l'exige.

18. « Le bien commun de la cité et le bien particulier d'une personne différent entre eux formellement, et non pas seulement en quantité. La notion de bien commun et celle de bien individuel diffèrent en effet entre elles » (« Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam : alia est enim ratio boni communis et boni singularis ») (*ST*, II-II, q. 58, a. 7, ad 2).

9.1.3 Valeur et finalité de la loi civile

9.1.3.1 Moralité et légalité

*La valeur morale fondamentale de la loi civile répond au fait qu'elle est la « promulgation », l'« explicitation » ou la « détermination » des exigences de la loi morale naturelle qui sont nécessaires pour rendre possible et réguler de manière adéquate notre vie commune dans une société politiquement organisée*¹⁹.

Voyons d'abord ce que signifient exactement la *promulgation*, l'*explicitation* et la *détermination*, qui sont les trois modalités de connexion de la loi civile à la loi morale naturelle. *Promulguer* la loi morale naturelle signifie rendre publics dans un texte légal et imposer l'application de certains préceptes de la loi morale naturelle. C'est le cas, par exemple, lorsque la loi civile considère que l'homicide volontaire ou le vol sont contraires au droit et qu'elle leur assigne une peine. Il y a *explicitation* de la loi morale naturelle lorsque la loi civile formule des conclusions à partir de certains préceptes de la loi morale naturelle. Par exemple, quand la loi civile reconnaît aux parents tous les droits et les devoirs découlant de l'autorité parentale. En revanche, il y a *détermination* de la loi morale naturelle lorsque la loi civile choisit l'une des différentes manières de mettre en œuvre une exigence éthique naturelle. Par exemple, la nécessité d'assurer la sécurité de la circulation peut se concrétiser par l'obligation de rouler à droite, comme c'est le cas en France, ou de rouler à gauche, comme c'est le cas en Angleterre.

Il appartient à l'autorité civile de promulguer, d'explicitier et de déterminer la loi morale naturelle non pas parce que les autorités politiques sont directement les garants ou les responsables de la moralité personnelle des hommes, mais dans la mesure où cela est nécessaire ou convenable pour rendre possible la vie libre, juste et pacifique des hommes dans la société. En d'autres termes, « la fin de la loi humaine et celle de la loi divine ne se confondent pas. Pour la loi humaine, c'est la tranquillité de la cité dans le temps présent [...]. Mais la fin de la loi divine c'est de conduire l'homme à sa fin, la félicité éternelle »²⁰. Il s'ensuit que *le domaine de la loi civile est plus limité que celui de la loi morale*²¹, *puisque les compétences de la loi morale sont limitées par sa fin : le bien commun politique.*

Il faut ne pas perdre de vue la relation complexe existant entre le bien personnel et le bien commun politique. D'une part, si la vie bonne est la fin que la morale propose à la liberté et si elle ne peut devenir une réalité que dans la mesure où elle est librement aimée, comment pourrait-elle être aussi le principe régulateur d'un ensemble d'instances, comme les instances politiques, qui utilisent la coercition et dont elles ont le monopole ? Si la vie bonne des citoyens était aussi le but des institutions politiques, ne pourrait-il pas arriver que l'Etat considère comme obligatoire tout ce qui est bon et interdise tout ce qui est mauvais ? Et s'il existait différentes conceptions de la vie bonne parmi les citoyens, reviendrait-il à l'État de déterminer laquelle d'entre elles est la vérité et donc de la rendre obligatoire ?

D'autre part, puisque nous vivons ensemble pour rendre possible notre vie et notre bien-vivre – certainement pas notre mal-vivre – par la collaboration sociale, les institutions politiques peuvent-elles ignorer absolument ce qui est bon pour nous ? Si notre bien était ignoré, quels autres critères pourraient inspirer la vie de la société politiquement organisée ? Par ailleurs, l'idée d'un État « éthiquement neutre » ne semble pas réaliste, tout simplement parce qu'elle n'est pas possible. En effet, les systèmes juridiques des États civilisés interdisent le meurtre, la fraude, la discrimination fondée sur la race, le sexe ou la religion, etc. Ils ont donc un contenu éthique. D'autre part, on considère qu'il n'est pas admissible que la contrainte politique envahisse la conscience et les convictions intimes, mais il s'agit là d'une exigence éthique substantielle, liée à la liberté caractéristique de la condition

19. Cf. *ST*, I-II, q. 95, a. 2.

20. *Ibid.*, q. 98, a. 1, c.

21. Cf. *Evangelium vitæ*, n° 71.

humaine, et non d'une absence d'éthique. C'est pourquoi une société politique dans laquelle toute considération éthique serait expulsée au nom de la liberté s'opposerait à la liberté elle-même, car le « vide éthique » engendrerait chez les citoyens un ensemble d'habitudes antisociales et anti-solidaires qui rendraient impossible le respect de la liberté d'autrui et le respect des règles de justice qui permettent de résoudre de manière civilisée les conflits qui surgissent inévitablement entre des personnes libres. Les plus forts finiraient par s'imposer et l'on tomberait tôt ou tard dans un état de terreur.

De ces deux considérations, découlent des conséquences importantes. Premièrement, elles montrent clairement que certaines exigences du bien personnel sont absolument contraignantes pour l'éthique politique. Ainsi, par exemple, il ne sera jamais politiquement admissible d'avoir une loi qui déclare qu'une action éthiquement négative est positivement conforme à la loi. Il serait encore moins admissible qu'une loi interdise explicitement une conduite personnelle éthiquement obligatoire, ou déclare obligatoire une conduite qui ne peut être accomplie sans encourir une culpabilité morale.

9.1.3.2 Finalité de la loi humaine

La doctrine ecclésiale sur le *bien commun* peut être résumée en affirmant qu'il implique la reconnaissance et la défense des droits fondamentaux de la personne, la promotion de la paix et de la moralité publique²². « Le rôle de la loi civile consiste à garantir une convivialité en société bien ordonnée, dans la vraie justice, afin que tous “nous puissions mener une vie calme et paisible en toute piété et dignité” (1 Tm 2, 2). C'est précisément pourquoi la loi civile doit assurer à tous les membres de la société le respect de certains droits fondamentaux, qui appartiennent originellement à la personne et que n'importe quelle loi positive doit reconnaître et garantir. Premier et fondamental entre tous, le droit inviolable à la vie de tout être humain innocent. Si les pouvoirs publics peuvent parfois renoncer à réprimer ce qui provoquerait, par son interdiction, un dommage plus grave (cf. ST, I-II, q. 96, a. 2), ils ne peuvent cependant jamais accepter de légitimer, au titre de droit des individus – même si ceux-ci étaient la majorité des membres de la société –, l'atteinte portée à d'autres personnes par la méconnaissance d'un droit aussi fondamental »²³. « Si les pouvoirs publics viennent à méconnaître ou à violer les droits de l'homme, non seulement ils manquent au devoir de leur charge, mais leurs dispositions sont dépourvues de toute valeur juridique »²⁴.

En vertu de sa mission spécifique, ordinairement, la loi civile réglera les actes extérieurs ayant trait d'une manière ou d'une autre à la justice et dans une perspective d'avenir (principe de non-rétroactivité de la loi). Nous savons cependant que la loi civile a indirectement une influence éducative et culturelle beaucoup plus large²⁵. C'est pourquoi la loi civile doit être évaluée non seulement pour ce qu'elle ordonne, interdit ou permet directement, mais aussi pour la conception de la personne et de la vie qu'elle exprime. Cette dimension éducative de la loi civile constitue pour les chrétiens, et pas seulement pour eux, un défi qu'il convient d'interpréter correctement. Si les systèmes politiques considérés dans leur ensemble ne sont pas injustes, il n'y a pas lieu de les contester globalement. Il faut au contraire opérer un discernement attentif pour que les chrétiens parviennent à renforcer et à faire prévaloir les racines humanistes et chrétiennes de l'État moderne. Cela exige une intervention culturelle généreuse et incisive, capable de restaurer l'âme chrétienne dans la culture politique actuelle.

Dans cette perspective, un chrétien ne peut manquer de percevoir que, dans l'actualité, certaines parties du corps législatif expriment une conception qui ne répond pas à la culture des droits de

22. Cf. *Dignitatis humanae*, n° 7 ; CEC, nos 1905-1912. Pour une étude plus détaillée du contenu du bien commun politique, voir RODRÍGUEZ LUÑO, *Stato e libertà*, op. cit., p. 47-97.

23. *Evangelium vitæ*, n° 71.

24. JEAN XXIII, *Pacem in terris*, op. cit., n° 61 : AAS 55 (1963) p. 274.

25. Cf. la section 7.4.3, p. 154.

la personne et exercent donc une lourde influence négative sur les comportements personnels et sociaux. En effet, ces lois contribuent à la disparition des présupposés naturels, culturels, politiques, monétaires et religieux de l'identité personnelle, ainsi qu'à la perte de la valeur éthique de la politique, de la culture et de la communication. La société politique devient facilement un simple instrument au service de la satisfaction des intérêts individuels et n'est régulée que par le con-sens sur les valeurs économiques et vitales ; ou il arrive que, dans la pratique législative et judiciaire, les droits de l'homme soient soumis à des fins partisanses et que, par des lois imparfaites et injustes, ces droits soient démentis ou vidés, perdant leur fonction structurante de cohabitation sociale.

9.1.4 Le chrétien et la loi civile

9.1.4.1 Le caractère obligatoire de la loi civile

D'une manière générale, l'attitude chrétienne à l'égard de la loi civile est celle exprimée dans la Lettre aux Romains : *la loi civile est moralement obligatoire*²⁶. En principe, la morale chrétienne considère que l'ordre civil et politique est « établi par Dieu » et qu'il est « un instrument de Dieu » pour le bien des hommes. Qui s'y oppose « se rebelle contre l'ordre établi par Dieu ». Par conséquent, l'obéissance à la loi répond à des « motifs de conscience ». Plus concrètement, l'obéissance à la loi civile est une exigence de la vertu de justice (justice légale) : les citoyens « sont obligés en conscience d'observer les lois justes et de payer les impôts »²⁷.

Malgré ses déficiences possibles, la loi humaine est absolument nécessaire pour protéger le bien commun, et c'est là sa raison d'être. Dans de nombreux cas, la prudence et l'initiative de chaque individu suffiraient à assurer une coexistence ordonnée. Cependant, l'interdépendance croissante montre la nécessité, dans de nombreux domaines, d'une régulation plus ou moins minutieuse des différentes matières : il suffit de penser aux mesures économiques nécessaires à la société civile, qui requièrent un système fiscal complexe, pour se rendre compte qu'il est impossible de les laisser à la « bonne volonté » de chaque citoyen, à qui manque une vision d'ensemble. D'autre part, l'homme a besoin d'un cadre de référence précis pour situer ses relations – économiques, politiques, culturelles, etc. – avec les autres : il n'est pas imaginable qu'à chaque occasion, on envisage *ex novo* un ensemble de règles de conduite qui tiennent compte de toutes les implications possibles de ces relations. En outre, il serait naïf de s'en remettre uniquement à la bonté et à la maturité naturelles des personnes pour laisser à leur libre arbitre le comportement à adopter dans les relations sociales.

Bien qu'il existe des lois injustes, comme nous le verrons sous peu, il ne faut pas oublier que l'immense majorité du *corpus* juridique humain est composée de normes justes, plus ou moins liées à la loi morale, qui obligent donc en conscience²⁸. Mais il faut souligner – pour ne pas tomber dans un rigorisme inutile – que l'obligation en conscience de l'ordre légal « n'est pas un effet mécanique de la norme juridique. L'obligation morale est en relation directe avec la valeur et l'importance des biens sociaux protégés par la norme, qu'il s'agisse de la protection de ces biens ou des biens à obtenir. En d'autres termes, le caractère d'obligation morale n'est pas une dimension de la norme juridique considérée isolément, mais il est l'effet de la responsabilité humaine par rapport à la réalité sociale, en ce qui concerne tant la relation avec l'autorité que la réalité sociale et les objectifs sociaux dont il s'agit dans chaque cas particulier »²⁹. *Il existe une certaine gradualité de l'obligation, qui dépend du lien plus ou moins étroit de chaque loi avec le bien commun.*

26. Cf. ci-dessus la section 9.1.1, p. 191.

27. *La verità vi farà liberi*, n° 1105.

28. Cf. *Gaudium et spes*, n°s 30 & 74.

29. Alvaro del PORTILLO, « Morale e diritto », *Seminarium*, vol. 23, n° 2 (1971), p. 736.

9.1.4.2 Les lois injustes

Passons maintenant à l'étude du problème des lois injustes. *Sont injustes les lois civiles qui s'opposent au bien commun.* Ainsi, par exemple, sont clairement et gravement injustes les lois qui portent atteinte ou qui rendent légales les atteintes aux droits fondamentaux de la personne (droit à la vie, à la liberté politique ou religieuse) ou aux institutions et aux relations sociales fondamentales (mariage et famille, autorité parentale, exercice de la justice, etc.), que le bien commun politique impose de protéger. *Les lois injustes n'obligent pas en conscience. Au contraire, il y a l'obligation morale de ne pas suivre leurs dispositions, de ne pas les accepter, de manifester son désaccord et d'essayer de les changer dès que possible. Si cela n'est pas possible, il y a l'obligation morale d'essayer de réduire leurs effets négatifs.*

Un autre problème est celui de la *tolérance du mal*. L'autorité civile a le devoir de sanctionner pénalement les actions immorales qui nuisent au bien commun. Cependant, compte tenu de la faiblesse humaine, l'État peut *tolérer*, comme un moindre mal, certaines actions immorales dont l'interdiction absolue pourrait avoir des effets négatifs sur le bien commun, comme, dans certains cas, la prostitution³⁰. Si l'État le fait, il doit s'assurer qu'une telle concession est le seul moyen d'éviter effectivement un mal plus grand pour la société dans son ensemble. En toute logique, la « tolérance politique du mal » ne doit pas être confondue avec la « légalisation » (considérer ce qui est contraire au bien commun comme une réalité qui n'est pas contraire au droit), ni a fortiori avec la « justification morale ». Par conséquent, *la tolérance politique du mal ne justifie pas sa réalisation par l'individu*. Même si la loi ne punit pas un moindre mal, il n'est jamais permis à quiconque de commettre un péché pour éviter un mal plus grand. Selon ce qui a été dit précédemment, si l'on passe d'une situation de tolérance à la légalisation d'une chose contraire au bien commun ou même à son imposition, le chrétien est obligé de désobéir et d'invoquer l'objection de conscience. Dans des cas limites, il est obligé de résister passivement ou même activement, en accord avec le principe selon lequel « il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes »³¹.

Le *Catéchisme* résume cette doctrine comme suit : « L'autorité publique est tenue de respecter les droits fondamentaux de la personne humaine et les conditions d'exercice de sa liberté »³². « Le devoir des citoyens est de travailler avec les pouvoirs civils à l'édification de la société dans un esprit de vérité, de justice, de solidarité et de liberté »³³. « Le citoyen est obligé en conscience de ne pas suivre les prescriptions des autorités civiles quand ces préceptes sont contraires aux exigences de l'ordre moral »³⁴.

Enfin, il faut considérer qu'à côté des lois clairement et gravement injustes, il peut également y avoir des lois qui, en raison de leur contenu ou de la procédure par laquelle elles ont été adoptées, sont légèrement injustes, ou parfois simplement imparfaites. Il peut arriver, par exemple, qu'une loi fiscale pénalise faiblement mais significativement une catégorie de travailleurs, ou qu'elle ne protège pas suffisamment les familles nombreuses, ou qu'elle ne distribue pas de manière adéquate

30. C'est l'exemple donné par saint Thomas (*ST*, II-II, q. 10, a. 11, c.) citant saint Augustin (*De ordine* II, 4, 12 : **Mettre la référence**). Il faut toutefois garder à l'esprit que le bien commun ne tolère pas que l'on porte atteinte à ses composantes essentielles. Par exemple, des atteintes aux droits fondamentaux de la personne, tels que l'avortement, l'euthanasie, la discrimination raciale, etc. ne peuvent être légalement tolérées.

31. Ac 5, 29. Sur la différence entre tolérance et légalisation, ainsi que sur les conséquences pratiques pour l'agir chrétien, cf. par exemple CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles*, 3 juin 2003, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_fr.html ; CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre Samaritanus bonus sur le soin des personnes en phases critiques et terminales de la vie*, 14 juill. 2020, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20200714_samaritanus-bonus_fr.html, n° 9.

32. *CEC*, n° 2254.

33. *Ibid.*, n° 2255.

34. *Ibid.*, n° 2256.

les ressources publiques, ou qu'elle ait été promulguée sans passer par l'ensemble de l'*iter* prévu par la charte constitutionnelle. Dans ce cas, des problèmes délicats se posent, sur lesquels il est difficile de donner des règles générales. D'une part, si ce sont des lois injustes selon le sens commun, elles n'obligent pas en conscience. D'autre part, la loi est toujours un principe d'ordre nécessaire à la vie sociale, et la désobéissance, même lorsqu'elle n'est pas totalement injustifiée, peut facilement devenir un principe d'anarchie, d'injustice et parfois même de violence. Une évaluation attentive et responsable de la situation, du pour et du contre, s'impose donc avant de prendre une décision.

9.1.5 Les chrétiens et la politique

9.1.5.1 Le point de vue de la morale politique

Selon la distinction proposée précédemment³⁵, l'obéissance aux lois civiles est un problème de morale personnelle. Il s'agit concrètement d'un devoir découlant de la vertu de justice. La suite du Christ comporte le devoir d'obéissance, dans les termes indiqués ci-dessus. Lorsqu'il s'agit de juger si une loi est juste ou non, nous sommes au contraire dans le domaine de la morale politique, car ici le jugement ne porte pas sur ce que la personne est obligée de faire ou d'omettre, mais sur la justesse de la loi que la société politique s'est donnée. Dans les systèmes politiques actuels, où le citoyen participe par le vote et par d'autres moyens à l'élection des gouvernants et des législateurs et où il contribue, de diverses manières, à la formation des orientations politiques et des choix législatifs, les chrétiens, comme les autres citoyens, sont continuellement confrontés à des problèmes de morale politique : ils doivent en permanence réfléchir, exprimer leur opinion et agir sur la structure politique, administrative, éducative, sanitaire, économique, etc. de la société. C'est pourquoi la théologie morale a également dû s'occuper des problèmes de morale politique et, au cours des deux derniers siècles, le Magistère ecclésiastique a largement développé les enseignements connus sous le nom de « doctrine sociale de l'Église »³⁶. Elle fait l'objet d'un traité théologique spécifique qui, pour des raisons évidentes d'espace, ne peut être présenté ici³⁷. Nous nous limiterons donc à quelques considérations générales.

Il faut d'abord distinguer le rôle des pasteurs et des fidèles laïcs en ce qui concerne l'activité politique³⁸. Les pasteurs ont le droit et le devoir de prononcer des jugements moraux sur les réalités temporelles, lorsque la foi ou la morale chrétienne l'exigent, « mais l'engagement actif dans les partis politiques est réservé aux laïcs »³⁹. En d'autres termes, lorsqu'il s'agit de discuter de différentes options politiques concrètes, qui représentent différentes possibilités légitimes de réaliser concrètement une même valeur de fond, les fidèles laïcs agissent librement selon leur conscience⁴⁰.

35. Voir ci-dessus la section 9.1.2, p. 193.

36. Parmi les documents généraux les plus récents relatifs à ce thème, voir : CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, 24 nov. 2002, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_fr.html ; CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Bayard – Cerf – Fleurus-Mame, Paris, 2005, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_fr.html.

37. Pour une vue d'ensemble, cf. COLOM, *Chiesa e società, op. cit.* ; Enrique COLOM, *Scelti in Cristo per essere santi: morale sociale*, vol. 4, Sussidi di teologia, Edusc, Roma, 2008 ; Arturo BELLOCQ MONTANO, *La doctrina social de la Iglesia: qué es y qué no es*, MCE Books, n° 2, Edicep – Edusc, Madrid – Roma, 2012.

38. Cf. *Gaudium et spes*, n° 76.

39. *Christifideles Laici*, n° 60 ; cf. PAUL VI, *Lettre encyclique Populorum progressio*, 26 mars 1967, URL : https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html, n° 81 ; *CIC*, can. 287.

40. Cf. Pedro RODRÍGUEZ, « Pastori e laici: distinzione dei loro ruoli nella Dottrina sociale della Chiesa », dans *I cattolici e la società pluralista: il caso delle "leggi imperfette". Atti del I Colloquio sui cattolici nella società pluralista, Roma, 9-12 novembre 1994*, sous la dir. de Réal TREMBLAY et Joseph JOBLIN, *Civis*, n° 13, Edizioni Studio domenicano, Bologna, 1996, p. 158-197.

Ce que l'on peut dire en général, c'est que « pour une animation chrétienne de l'ordre temporel, dans le sens que nous avons dit, qui est celui de servir la personne et la société, les fidèles laïcs *ne peuvent absolument pas renoncer à la participation à la "politique"*, à savoir à l'action multiforme, économique, sociale, législative, administrative, culturelle, qui a pour but de promouvoir, organiquement et par les institutions, le *bien commun*. [...] Tous et chacun ont le droit et le devoir de participer à la politique ; cette participation peut prendre une grande diversité et complémentarité de formes, de niveaux, de tâches et de responsabilités »⁴¹. La mise en œuvre effective de ce droit et de ce devoir de participation requiert formation et compétence : « Il est tout à fait indispensable, en particulier, que les fidèles laïcs, surtout ceux qui sont engagés de diverses façons sur le terrain social ou politique, aient une connaissance plus précise de la *doctrine sociale de l'Église* »⁴².

9.1.5.2 Principes de la morale politique

Les attitudes avec lesquelles les chrétiens, en particulier les fidèles laïcs, doivent aborder l'activité sociale et politique, c'est-à-dire la pratique des vertus éthico-politiques, dépend de leur vie dans le Christ. À cet égard, les réflexions de saint Josémaría Escrivá⁴³ sont éclairantes. La logique de l'Incarnation est le fondement toujours actuel et opérationnel de la transformation chrétienne de l'homme et du monde : « La tâche apostolique que le Christ a confiée à tous ses disciples a donc des répercussions sociales concrètes »⁴⁴. De ce principe christologique découle la vision de ce qui signifie pour un chrétien *être dans le monde et vivre dans le monde* ou, pour le dire autrement, le concept de *sécularité*. Il se traduit par ce que l'on pourrait appeler le *principe de responsabilité et de participation* : vivre dans le monde signifie se sentir responsables du monde, en assumant la tâche de participer aux activités humaines afin de leur donner une configuration chrétienne. Dans la réalisation de cette tâche, il faut souligner *l'autonomie et la valeur des réalités temporelles, ainsi que l'exigence de connaître et de respecter leur dynamique intrinsèque*, fruit de la rationalité que la Sagesse du Créateur a imprimée dans ses œuvres⁴⁵. Il est donc nécessaire que les personnes aient une compréhension adéquate de la nature et de la valeur intrinsèque des relations sociales, ainsi que du caractère pratique de l'activité sociale et politique. Il ne s'agit pas seulement de l'énonciation de principes pérennes, mais de la réalisation concrète des biens humains et sociaux dans un contexte historique, géographique et culturel déterminé, caractérisé par une contingence au moins partiellement insurmontable⁴⁶.

L'autonomie des réalités temporelles rappelle également une sensibilité marquée pour la liberté humaine, conçue comme une valeur substantielle, indissociable du principe de responsabilité et, par conséquent, des principes de participation et de solidarité⁴⁷. Le respect de la liberté conduit également

41. *Christifideles Laici*, n° 42 ; cf. *Apostolicam actuositatem*, n° 7, 13 & 24.

42. Cf. *Christifideles Laici*, n° 60. Cf. *Gaudium et spes*, n° 75 ; BENOÎT XVI, *Deus caritas est*, *op. cit.*, n° 29.

43. Nous reprenons certaines idées de Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, « La formazione della coscienza in materia sociale e politica secondo gli insegnamenti del Beato Josemaría Escrivá », *Romana*, vol. 24 (1997), p. 162-181, URL : <https://romana.org/it/24/studio/la-formazione-della-coscienza-in-materia-sociale-e/>.

44. ESCRIVÁ, *Quand le Christ passe*, *op. cit.*, n° 125.

45. Cf. *Gaudium et spes*, n° 36.

46. Cf. JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Centesimus annus*, 1^{er} mai 1991, URL : https://www.vatican.va/content/jo-hn-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html, n° 57.

47. Il existe une valeur que le chrétien « devra toujours rechercher de façon spéciale, c'est bien la liberté personnelle. Ce n'est que dans la mesure où il défend la liberté individuelle des autres, avec la responsabilité personnelle correspondante, qu'il pourra défendre la sienne. C'est la seule attitude cohérente, sur le plan humain et chrétien. Je le répète – et je ne cesserai de le répéter : le Seigneur nous a octroyé gratuitement un grand don surnaturel, la grâce divine, et un merveilleux présent humain, la liberté personnelle qui, pour ne pas se corrompre ni se transformer en licence, exige de nous une intégrité et un ferme engagement de refléter dans notre conduite la loi divine, parce que *là où est l'Esprit de Dieu, là se trouve la liberté* (cf. 2 Co 3, 17) » (ESCRIVÁ, *Quand le Christ passe*, *op. cit.*, n° 184).

à respecter le pluralisme légitime des options temporelles⁴⁸. La liberté doit toujours être unie au principe de responsabilité, en vertu duquel la liberté ne peut être ni une valeur purement formelle, ni une valeur de méthode, et encore moins l'expression d'une conception individualiste et atomiste de l'homme. Le fait que la responsabilité soit considérée comme indissociable du principe de liberté conduit à rejeter tout type de disposition sociale qui porte atteinte ou supprime la « subjectivité » des formations sociales, c'est-à-dire qui met la liberté hors jeu ou qui, d'une manière ou d'une autre, génère l'irresponsabilité.

9.1.5.3 Obligation et modalités de la participation politique

*Le principe de participation*⁴⁹ est lié aux principes de liberté et de responsabilité : la passivité, la paresse, le « laisser-aller » sont une tentation permanente, car travailler pour le bien commun exige de l'engagement et des sacrifices. Le principe de participation ne concerne pas seulement les quelques citoyens qui s'engagent professionnellement dans la politique. Il concerne tous les citoyens qui remplissent leurs devoirs et exercent leurs droits, et qui, dans un cas comme dans l'autre, sont cohérents avec leur propre conception du monde, de l'homme et du bien commun politique, et qui s'associent librement avec ceux qui, chrétiens ou non, partagent les mêmes idées et sont disposés à les mettre en pratique⁵⁰.

Aux principes mentionnés ci-dessus – liberté, responsabilité, pluralisme, solidarité, participation – il faut aussi ajouter le principe de vérité dans la charité⁵¹. Les problèmes historiquement liés aux différences religieuses et morales, ainsi que des facteurs de type idéologique, ont donné naissance à la mentalité, très répandue dans certains milieux, selon laquelle la conviction qu'il existe une vérité sur le bien de la personne et des communautés humaines peut être à l'origine de rapports injustes de domination ou de violence entre les hommes. De cette idée peuvent découler différentes attitudes que nous n'aborderons pas ici : certains considèrent qu'une certaine dose d'agnosticisme ou de relativisme est un bien⁵², ou du moins un moindre mal nécessaire à la coexistence démocratique. Ils pensent donc que dans le domaine public il vaut mieux ne pas parler de vérités ultimes, et vont jusqu'à exiger, comme condition de toute forme de dialogue, la volonté de l'interlocuteur de renoncer ou, du moins, de mettre en sourdine les convictions existentielles constitutives de son identité. Celui qui n'est pas disposé à le faire est accusé d'être un mauvais citoyen, un ennemi de la coexistence. Face à cette perspective, d'autres se ferment au dialogue, parce qu'ils ne veulent pas ou ne savent pas donner certaines explications, par peur ou parce qu'ils se sentent soumis à un chantage moral. D'autres pensent que le dialogue est un bien pour lequel il vaut la peine de céder, c'est-à-dire de renoncer, au moins extérieurement et par tactique, à son identité, même s'il s'agit d'une attitude qui implique une certaine duplicité, peu loyale à l'égard de ses convictions comme à l'égard de ses interlocuteurs eux-mêmes.

Face à ces alternatives, le chrétien est appelé à montrer par son comportement public la compatibilité de la fermeté dans les vérités de foi ou de morale avec la plus grande charité. « Aimer les âmes pour l'amour de Dieu, voilà qui nous permet d'aimer tout le monde et de comprendre, d'excuser, de pardonner... ? Notre amour doit être capable de couvrir la multitude des déficiences dues aux misères

48. Cf. PAUL VI, *Lettre encyclique Octogesima adveniens*, 14 mai 1971, URL : https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html, n° 50; *CIC*, can. 227.

49. « En manquant à ses obligations terrestres, le chrétien manque à ses obligations envers le prochain, bien plus, envers Dieu lui-même, et il met en danger son salut éternel » (*Gaudium et spes*, n° 43).

50. Voir dans ce sens *La verità vi farà liberi*, n°s 540 & 1093.

51. Cf. Ep 4, 15. C'est le principe qui inspire l'important document social de BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Caritas in veritate*, 29 juin 2009, URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html, en particulier les n°s 1 à 9.

52. Cf. l'évaluation critique de cette idée dans JEAN-PAUL II, *Centesimus annus*, *op. cit.*, n° 46.

humaines. Nous devons avoir une charité merveilleuse, “*veritatem facientes in caritate*”, et défendre la vérité sans blesser »⁵³. Le dialogue, la collaboration et la charité avec ceux qui pensent différemment sont toujours possibles. Il s’agit de bien distinguer le rapport intime de la conscience personnelle avec la vérité, du rapport entre les personnes. Le premier rapport est présidé par le pouvoir normatif de la vérité ; le second par la justice, la charité et les exigences inaliénables de la dignité de la personne. De même que l’adhésion ferme à une vérité de foi n’est pas pleinement chrétienne si elle n’est pas accompagnée d’un respect loyal et aimable de la personne ou des personnes qui ne la partagent pas, de même le respect des autres n’est pas une vertu éthique légitime s’il est confondu avec le confusionnisme, la duplicité ou le renoncement, pour des raisons tactiques, à sa propre identité. La réalisation pratique et concrète de cet équilibre est un élément important de l’animation chrétienne de la vie sociale⁵⁴.

9.2 La loi ecclésiastique

Par le baptême, nous avons été engendrés comme fils de Dieu au sein de l’Église. Par la grâce baptismale, nous devenons membres du Christ et membres de son corps, qui est l’Église⁵⁵. L’Église garde et dispense les moyens nécessaires au développement de la vie morale chrétienne pour atteindre la sainteté. Parmi ces moyens figurent les lois de l’Église ou lois ecclésiastiques.

Depuis les temps apostoliques jusqu’à nos jours, les Apôtres et leurs successeurs ont promulgué des lois et des décrets concernant la vie morale et les activités ecclésiales (sacrements, liturgie, apostolat, etc.) des personnes baptisées ou reçues dans l’Église catholique⁵⁶. L’exercice de ce pouvoir législatif repose sur un fondement dogmatique clair, attesté par la Sainte Écriture⁵⁷, la Tradition apostolique et l’enseignement constant du Magistère de l’Église⁵⁸.

Les lois de l’Église sont des dispositions normatives générales, promulguées par les autorités ecclésiastiques dotées du pouvoir législatif (principalement le Pontife romain pour toute l’Église et l’évêque diocésain pour son propre diocèse⁵⁹), et visant à la promotion et à la protection de la mission de l’Église, à la juste régulation des activités des croyants et des institutions ecclésiastiques et, en fin de compte, au salut et à la sanctification des hommes. L’étude détaillée des lois ecclésiastiques et, plus généralement, du droit dans l’Église, relève d’une discipline spécifique appelée *droit canonique*⁶⁰. Nous nous limiterons ici à quelques considérations générales qui aident à comprendre le rôle des lois ecclésiastiques dans la vie morale chrétienne.

53. Josemaría ESCRIVÁ, *Forge*, trad. par François GONDRAND, Le laurier, Paris, 1988, URL : <https://escriva.org/fr/forja/>, n° 559.

54. Sur l’importance et les modalités du dialogue dans la vie sociale, cf. les indications de FRANÇOIS, *Fratelli tutti*, op. cit., chap. VI.

55. Cf. CONCILE DE FLORENCE, *Exsultate Deo*, op. cit. : DS, n° 1314 ; CEC, n° 2040.

56. Cf. Ac 15, 23-29 ; 2 Th 3, 6-15 ; 1 Tm 5, 9.19, ainsi que les solutions données par saint Paul en 1 Co aux différentes questions qui lui étaient posées.

57. Cf. Mt 16, 18-19 ; 18, 18 ; 28, 18-20 ; Lc 10, 16 ; Jn 13, 20 ; 21, 15-17 ; Ac 20, 28-32 ; He 13, 17 ; 1 P 5, 1-4.

58. Cf. CONCILE DE TRENTE, *De sacramentis*, 3 mars 1547, can. 8 : DS, n° 1621 ; PIE VI, *Constitution Auctorem fidei*, 28 août 1794 : DS, n° 2605 ; PIE IX, *Syllabus*, 8 déc. 1864 : DS, n°s 2919, 2920 & 2928 ; LÉON XIII, *Lettre encyclique Immortale Dei*, 1^{er} nov. 1885, URL : https://www.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html : DS, n°s 3166-3168 ; JEAN-PAUL II, *Constitution apostolique Sacrae disciplinae leges*, 25 jan. 1983, URL : <https://www.droitcanonique.fr/sources-droit/dcmode1-autresource-7-7>, par laquelle a été promulgué le Code de droit canonique en vigueur aujourd’hui.

59. Pour les autres autorités ecclésiastiques, personnelles et collégiales, qui ont un pouvoir législatif, voir *CIC*, can. 295, 341, 445-446, 455, 456 & 596.

60. Pour une vue d’ensemble, voir Eduardo BAURA et Thierry SOL, *Chiesa, persone e diritti: corso introduttivo al diritto canonico*, Subsidia canonica, n° 36, Edusc, Roma, 2022 ; Carlos José ERRÁZURIZ MACKENNA, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa: per una teoria fondamentale del diritto canonico*, 2^e éd., Trattati di diritto, Giuffrè, Milano, 2020.

9.2.1 Nature et portée de la loi ecclésiastique

Pour une compréhension théologique adéquate de la loi ecclésiastique et de son rôle dans la vie morale chrétienne, il est utile de commencer par considérer la nature et la mission de l'Église dans le contexte du dessein salvateur de Dieu⁶¹. Plus concrètement, deux points sont particulièrement intéressants : la constitution divine de l'Église comme société visible et hiérarchiquement ordonnée, et la dimension sacramentelle de l'Église.

9.2.1.1 La constitution divine de l'Église comme société visible

« Le bon vouloir de Dieu a été que les hommes ne reçoivent pas la sanctification et le salut séparément, hors de tout lien mutuel ; il a voulu en faire un peuple qui le connaîtrait selon la vérité et le servirait dans la sainteté »⁶². C'est pourquoi, depuis que la plénitude des temps est arrivée, « le Christ, unique médiateur, crée et continuellement soutient sur la terre, *comme un tout visible*, son Église sainte, communauté de foi, d'espérance et de charité »⁶³ *et comme une « société hiérarchiquement ordonnée »*⁶⁴, dans laquelle les ministres « disposent du pouvoir sacré »⁶⁵. Ce pouvoir doit être conçu comme un service pour édifier et non pour détruire⁶⁶. Pour accomplir la mission de l'Église, le Christ a envoyé les Apôtres et leurs successeurs : « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie »⁶⁷, et il leur a conféré la charge d'enseigner, de sanctifier et de gouverner⁶⁸, le pouvoir de légiférer faisant partie de la charge de gouvernement⁶⁹, tout en leur promettant l'assistance de l'Esprit Saint dans l'exercice de ces fonctions.

La mission de l'Église est principalement de caractère spirituel et surnaturel⁷⁰, et c'est pourquoi la loi ecclésiastique « n'entend aucunement se substituer à la foi, à la grâce et aux charismes dans la vie de l'Église ou des fidèles. Au contraire, son but est plutôt de créer dans la société ecclésiale un ordre tel que, mettant à la première place l'amour, la grâce et les charismes, il rende en même temps plus facile leur épanouissement dans la vie de la société ecclésiale comme dans celle des personnes qui en font partie »⁷¹. Cette considération permet déjà de comprendre que, malgré les limites propres aux lois humaines, *la loi ecclésiastique atteint une dimension plus intérieure de l'homme et est ordonnée aux vertus plus directement que ne peut le faire la loi civile.*

L'Église étant une société formée par des hommes, la réalisation du bien commun spirituel exige de nombreuses activités et moyens extérieurs : enseignement de la foi, administration et réception des sacrements, organisation du culte divin, activité missionnaire, etc. qui présupposent l'interaction de personnes et d'organismes différents ainsi qu'une base matérielle. Il s'agit de réalités extérieures et visibles qui doivent être organisées socialement selon la justice et la charité en vue de leur fin, et qui permettent de mieux comprendre le rôle du droit ecclésiastique. « Puisque [l'Église] est organisée comme un groupe social et visible, elle a aussi besoin de normes : soit pour que sa structure hiérarchique et organique soit visible ; soit pour que l'exercice des fonctions que

61. Cf. *Optatam totius*, n° 16 ; *La verità vi farà liberi*, n°s 902-904.

62. *Lumen gentium*, n° 9.

63. *Ibid.*, n° 8.

64. *Ibid.*, n° 20 ; cf. aussi *ibid.*, n° 9.

65. *Ibid.*, n° 18.

66. Cf. 2 Co 13, 10.

67. Jn 20, 21 ; cf. Jn 17, 18.

68. Cf. *Lumen gentium*, n°s 25-27.

69. Cf. *ibid.*, n° 27 ; *CIC*, can. 135, §1.

70. « Bien que composée d'hommes comme la société civile, cette société de l'Église, soit pour la fin qui lui est assignée, soit pour les moyens qui lui servent à l'atteindre, est surnaturelle et spirituelle. Elle se distingue donc et diffère de la société civile » (LÉON XIII, *Immortale Dei*, *op. cit.* : *DS*, n° 3167).

71. JEAN-PAUL II, *Sacrae disciplinae leges*, *op. cit.* Nous citons la traduction française publiée sur le site : <https://www.droitcanonique.fr/>.

Dieu lui a confiées, en particulier celles du pouvoir divin et de l'administration des sacrements, puisse être convenablement organisé ; soit pour que les relations des fidèles entre eux puissent être réglées selon une justice fondée sur la charité, les droits des individus étant garantis et bien définis ; soit enfin pour que les initiatives communes visant à une vie chrétienne de plus en plus parfaite soient soutenues, protégées et promues par les normes canoniques »⁷².

9.2.1.2 La constitution divine de l'Église comme sacrement universel du salut

Pour une compréhension théologique complète de la loi ecclésiastique et de son rôle dans la vie morale chrétienne, il faut rappeler que, selon le dessein divin, l'Église est « *comme le sacrement universel du salut* »⁷³, « *en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu* »⁷⁴. À travers l'Église, en tant que société visible et hiérarchiquement ordonnée, le Christ est présent et continue à œuvrer dans le monde, répandant, « à l'intention de tous, la vérité et la grâce »⁷⁵ afin d'unir les hommes plus étroitement à lui⁷⁶. *La perspective de l'économie sacramentelle*, qui éclaire la nature et la mission de l'Église, *est indispensable à la compréhension théologique de la loi ecclésiastique et de son rôle dans la vie morale*. Le Christ vit dans l'Église et agit à travers elle « dans ses sacrements, dans sa liturgie, dans sa prédication, dans toute son activité »⁷⁷.

Le chemin du croyant vers l'imitation et l'identification au Christ passe par la « médiation ecclésiale » assumée et établie par le Christ lui-même. Saint Cyprien l'affirme avec concision : « On ne peut avoir Dieu pour Père si on n'a pas l'Église pour Mère »⁷⁸. En d'autres termes, si le Christ a dit : « Qui vous écoute m'écoute, qui vous rejette me rejette, et qui me rejette rejette Celui qui m'a envoyé »⁷⁹, la dimension ecclésiale est une caractéristique essentielle de la vie morale chrétienne, et pas seulement l'espace sociologique dans lequel elle se déroule⁸⁰. « Avoir l'Église pour Mère » signifie que la vie chrétienne inclut la formation d'« un véritable esprit filial à l'égard de l'Église »⁸¹, l'accueil docile de la prédication de l'Évangile et des enseignements du Magistère ecclésiastique, la réception des sacrements et la participation au culte liturgique, ainsi que l'observance des lois ecclésiastiques. Ce sont toutes des expressions également authentiques de la « médiation ecclésiale » voulue par le Christ.

9.2.1.3 Valeur morale de la loi ecclésiastique

Par rapport à la loi civile, qui ordonne la vie des hommes selon la justice au sein de la société politique, et qui constitue donc un ordre essentiellement juridique, même s'il est obligatoire en conscience, la loi ecclésiastique a une portée plus large.

72. *Ibid.*

73. *Lumen gentium*, n° 48.

74. *Ibid.*, n° 1. Par conséquent, il est indiqué que l'Église, « cette société organisée hiérarchiquement d'une part et le corps mystique d'autre part, l'ensemble discernable aux yeux et la communauté spirituelle, l'Église terrestre et l'Église enrichie des biens célestes ne doivent pas être considérées comme deux choses, elles constituent au contraire une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin. C'est pourquoi, en vertu d'une analogie qui n'est pas sans valeur, on la compare au mystère du Verbe incarné. Tout comme en effet la nature prise par le Verbe divin est à son service comme un organe vivant de salut qui lui est indissolublement uni, de même le tout social que constitue l'Église est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne la vie, en vue de la croissance du corps (cf. Ep 4, 16) » (*ibid.*).

75. *Ibid.*, n° 8.

76. Cf. *ibid.*, n° 48.

77. ESCRIVÁ, *Quand le Christ passe*, op. cit., n° 102.

78. CYPRIEN DE CARTHAGE, *L'unité de l'Église (De Ecclesiae Catholicae unitate)*, trad. par Michel POIRIER, Sources chrétiennes, n° 500, Cerf, Paris, 2006, n° 6, **Mettre la page** : PL 4, 502.

79. Lc 10, 16 ; cf. Mt 10, 40 ; Jn 13, 20.

80. Cf. la section 1.1.2, p. 8.

81. CEC, n° 2040.

D'une part, *la loi ecclésiastique ordonne la vie des croyants dans l'Église selon la justice*, et c'est pourquoi de nombreuses lois ecclésiastiques concernent des devoirs et des droits réels, c'est-à-dire des comportements qui sont dus ou garantis selon la justice et qui constituent donc des relations juridiques au sens propre. « Les opinions divergent quant au caractère spécifique de cette nature juridique des normes canoniques, mais il ne fait aucun doute qu'il s'agisse d'un véritable droit. Et cela, non seulement parce que l'ordonnance canonique, en obéissance à la volonté du Christ, applique le principe fondamental de justice de reconnaître et d'attribuer "à chacun son dû" ("unicuique suum") dans la communauté ecclésiale, mais aussi parce qu'il le fait avec des normes qui remplissent la triple exigence technique de généralité, de stabilité et de caractère obligatoire »⁸². Avec cette affirmation, on n'opère pas une réduction « juridiciste », car il s'agit toujours de la dimension juridique des biens du salut et de l'Église⁸³.

À titre de simple illustration, nous proposons quelques exemples : le curé a le devoir de justice d'appliquer chaque dimanche et fête d'obligation dans son diocèse la messe pour le peuple qui lui est confié⁸⁴ ; le droit de l'Ordinaire du lieu pour son diocèse de nommer ou d'approuver les maîtres qui enseignent la religion, et de même, le cas échéant, d'exiger leur révocation⁸⁵ ; lorsqu'un prêtre a accepté une offrande pour la célébration de la messe, il a le devoir de justice de l'appliquer à l'intention de celui qui l'a offerte⁸⁶ ; tous ceux à qui est confiée, en vertu de leur fonction, une charge d'âmes sont tenus par l'obligation de pourvoir à ce que les confessions des fidèles qui leur sont confiés soient entendues, lorsqu'ils le demandent raisonnablement⁸⁷ ; en cas d'urgence nécessaire, tout confesseur et, en cas de danger de mort, tout prêtre, ont le même devoir⁸⁸ ; tout fidèle a la liberté de confesser ses péchés au confesseur qu'il préfère⁸⁹ ; les fidèles ont la liberté de faire connaître aux Pasteurs de l'Église leurs besoins surtout spirituels, ainsi que leurs souhaits⁹⁰. Les lois des procès répondent également à de nombreuses reprises aux exigences fondamentales d'équité. Enfin, il convient de noter que la constitution hiérarchique donnée par le Christ à l'Église lui confère une structure juridique de base, dont découlent divers devoirs et droits : la nécessité d'un mandat pontifical pour l'ordination d'un évêque ; la nécessité, pour les décrets d'un concile œcuménique, d'être approuvés par le Pontife romain, etc.

Mais, d'autre part, le législateur ecclésiastique est conscient que *l'Église exerce sa médiation salvatrice en tant que depositaire et interprète de la loi du Christ, et promulgue donc des lois sur des matières morales autres que la justice, concernant les actes des vertus théologiques ou des vertus morales telles que la religion, la pénitence, etc.* Ces lois peuvent être soit une simple promulgation positive d'une exigence éthique ou religieuse de la loi du Christ, soit une explicitation ou une détermination de celle-ci. Leur but est de « garantir aux fidèles le minimum indispensable dans l'esprit de prière et dans l'effort moral, dans la croissance de l'amour de Dieu et du prochain »⁹¹. Les dispositions normatives peuvent être de simples recommandations, elles peuvent obliger en conscience *sub gravi* ou, dans les cas les plus graves, elles peuvent sanctionner certains comportements par une peine

82. Julián HERRANZ, « Crisi e rinnovamento del diritto nella Chiesa », dans *Ius in vita et in missione Ecclesiae: acta Symposii internationalis iuris canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis iuris canonici, diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati*, sous la dir. de CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1994, p. 45.

83. Cf. Carlos José ERRÁZURIZ MACKENNA, « Verità e giustizia, legge e coscienza nella Chiesa: il diritto canonico alla luce dell'enciclica "Veritatis splendor" », *Ius Ecclesiae*, vol. 7, n° 1 (1 1995), p. 277-292, URL : <https://www.iusecclesia.e.it/article/view/708>, spécialement p. 286.

84. Cf. *CIC*, can. 534, §1.

85. Cf. *ibid.*, can. 805.

86. Cf. *ibid.*, can. 945 et suiv.

87. Cf. *ibid.*, can. 986, §1.

88. Cf. *ibid.*, can. 986, §2.

89. Cf. *ibid.*, can. 991.

90. Cf. *ibid.*, can. 212, §2.

91. *CEC*, n° 2041.

canonique, qui a toujours une finalité pastorale, médicinale ou préventive, conforme à la mission de l'Église.

Ici aussi, nous proposons quelques exemples à titre d'illustration. L'exhortation adressée à tous les fidèles de recevoir fréquemment l'Eucharistie⁹² ou la « vive recommandation » aux prêtres de célébrer quotidiennement la messe⁹³ sont des recommandations qui n'entendent pas créer un devoir moral précis en plus de celui que la matière possède en elle-même. L'obligation de participer à la messe le dimanche et les autres jours de fête de précepte⁹⁴ ; l'obligation pour tout fidèle parvenu à l'âge de discrétion de confesser ses péchés graves au moins une fois par an⁹⁵ ; l'obligation de recevoir l'Eucharistie au moins une fois l'an, durant le temps pascal⁹⁶, et celle d'observer les jours de jeûne et d'abstinence⁹⁷ sont des préceptes de nature essentiellement morale, qui obligent *sub gravi*. Comme exemples de lois pénales, l'on peut citer l'excommunication *latae sententiae* pour l'apostat de la foi, l'hérétique ou le schismatique ou pour celui qui procure un avortement, si l'effet s'ensuit⁹⁸.

Ce que nous avons dit explique et illustre que *la loi ecclésiastique ne se limite pas à réglementer les relations communautaires au sein de l'Église, puisqu'elle concerne également la vie chrétienne personnelle*. Ainsi, tout en respectant la distinction entre la loi morale et la norme juridique, « la discipline ecclésiastique répond à une nécessité qui n'est pas purement extérieure et fonctionnelle ; sa signification ne se limite pas à assurer l'organisation parfaite et le fonctionnement efficace de la communauté chrétienne. Il s'agit plus profondément d'une exigence intérieure et essentielle, qui découle du fait que la discipline ecclésiastique est au service de la communion »⁹⁹. La loi ecclésiastique, même lorsqu'elle a une finalité exclusivement disciplinaire, est toujours une expression de la mission salvatrice de l'Église qui concerne le croyant en tant que tel, c'est-à-dire en tant que personne cherchant l'union avec le Christ, et pas seulement en tant que « citoyen » de la communauté ecclésiastique. La loi ecclésiastique vise également, et de manière très directe, le bien spirituel des croyants, la vie de la grâce et les vertus par lesquelles le croyant met en œuvre la suite du Christ.

9.2.2 L'obligation morale des lois ecclésiastiques

Les lois ecclésiastiques créent une véritable obligation morale. Il s'agit d'une doctrine de foi¹⁰⁰ qui, après les clarifications précédentes, n'a pas besoin de preuves supplémentaires dans ses termes généraux. Si l'on regarde plus dans le concret, il faut affirmer que toutes les normes ecclésiastiques n'ont pas la même valeur « ni en elles-mêmes, ni par rapport à la variation des conditions historiques : par conséquent, leur caractère obligatoire a également des degrés différents. Mais lorsqu'il s'agit des lois de l'Église universelle et particulière (normes du Code de droit canonique, normes liturgiques et sacramentelles, normes promulguées par l'évêque pour son propre diocèse), elles obligent en conscience, et leur violation peut devenir une faute morale, même grave, en rapport avec l'importance plus ou moins grande de ce qui est commandé »¹⁰¹.

92. Cf. *CIC*, can. 898.

93. Cf. *ibid.*, can. 904.

94. Cf. *ibid.*, can. 1247-1248.

95. Cf. *ibid.*, can. 989.

96. Cf. *ibid.*, can. 920.

97. Cf. *ibid.*, can. 1249-1253.

98. Cf. *ibid.*, can. 1397.

99. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunione, comunità e disciplina ecclesiale*, 1^{er} jan. 1989, n° 47 (Le texte intégral est disponible dans CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Enchiridion CEI. Decreti, dichiarazioni, documenti pastorali per la chiesa italiana (1986-1990)*, vol. 4, Edizioni dehoniane, Bologna, 1991, p. 1343-1423).

100. Cf. CONCILE DE TRENTE, *De sacramentis*, *op. cit.*, an. 8 : DS, n° 1621.

101. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunione, comunità e disciplina ecclesiale*, *op. cit.*, n° 48.

En ce qui concerne la nature de ce qui est commandé, il existe des différences fondamentales. *Certaines normes ecclésiastiques promulguent ou explicitent des exigences de la loi morale naturelle et/ou de la loi évangélique* : par exemple, les lois qui déclarent nul le mariage entre parents et enfants¹⁰² ou le mariage d'une personne liée par le lien d'un mariage antérieur¹⁰³. *Ce sont des lois qui non seulement obligent sub gravi, mais qui n'admettent pas non plus d'exceptions ou de dispenses, pas même de la part du Souverain Pontife. En revanche, il existe des lois purement ecclésiastiques, ou bien des déterminations sous forme affirmative de la loi évangélique, qui, tout en obligeant sub gravi, admettent des exceptions ou des dispenses* : par exemple, une personne n'est pas tenue de participer à la messe dominicale si elle en est empêchée par une cause grave (danger pour la santé, obligation de parcourir une distance considérable, nécessité de s'occuper d'une personne gravement malade, etc.). L'on peut dire d'une manière générale que, s'agissant des lois purement ecclésiastiques, le législateur n'a pas l'intention d'obliger en cas d'empêchement grave. *Il y a aussi des lois qui concernent quelque chose qui est en soi une matière légère et qui n'obligent donc pas « sub gravi »*¹⁰⁴.

Enfin, signalons *quelques caractéristiques générales des lois ecclésiastiques*. Selon le droit général de l'Église, sauf indication contraire ou si la nature des choses implique une obligation immédiate, les lois générales entrent normalement en vigueur trois mois après leur publication dans les *Acta Apostolicae Sedis*¹⁰⁵. Seuls sont liés par les lois purement ecclésiastiques les baptisés dans l'Église catholique ou ceux qui y ont été reçus, qui jouissent de l'usage de la raison et qui, sauf indication contraire, ont atteint l'âge de sept ans accomplis¹⁰⁶. Cependant, ceux qui, au moment où ils ont violé la loi pénale, n'avaient pas encore 16 ans accomplis, et ceux qui, sans faute de leur part, ignoraient qu'ils violaient une loi, ne sont passibles d'aucune peine¹⁰⁷. Contrairement à ce qui se passe dans de nombreux systèmes juridiques civils, seules doivent être considérées comme irritantes ou inhabilitantes les lois qui spécifient expressément qu'un acte est nul ou une personne inhabile¹⁰⁸, de sorte qu'il peut arriver qu'un acte (par exemple la réception ou l'administration d'un sacrement) soit réalisé de manière illicite mais valide. L'ignorance ou l'erreur portant sur les lois irritantes et inhabilitantes n'empêchent pas l'effet de celles-ci, à moins qu'il n'en soit expressément disposé autrement¹⁰⁹.

102. Cf. *CIC*, can. 1091.

103. Cf. *ibid.*, can. 1085. Ce canon se réfère au lien d'un mariage antérieur conclu (sacramental) et consommé.

104. Il nous semble toutefois important d'insister sur un principe fondamental. « L'on aurait une fausse conception du droit canonique et la conscience des fidèles ne serait pas formée correctement si l'on niait le caractère obligatoire, et également moral, des normes juridiques de l'Église : "Les lois canoniques – a rappelé le législateur dans la constitution *Sacrae disciplinae leges* –, de par leur nature même, exigent d'être observées". Et cela vaut non seulement pour les normes qui traduisent en termes de droit positif des dispositions de droit divin (nous atteignons ici le degré le plus élevé de l'obligation morale), mais aussi pour les autres normes du droit humain – peut-être de contenu secondaire et technique – qui sont néanmoins, non sans raison, également qualifiées de "sacrae" : "sacri canones", "sacrae disciplinae leges". En effet, même ces normes – et je sais que je ne fais pas une affirmation exagérée de nature juridique – impliquent la conscience du croyant en se référant à l'autorité divine, dans laquelle le pouvoir sacré du législateur trouve son fondement et à laquelle toute norme ecclésiastique est en définitive liée, puisque – *natura sua* – toute norme canonique aspire à la protection de l'*Ordo Ecclesiae*, à la cohérence avec le dessein du Christ sur la communauté des croyants » (HERRANZ, « Crisi e rinnovamento del diritto nella Chiesa », *op. cit.*, p. 50).

105. Cf. *CIC*, can. 8.

106. Cf. *ibid.*, can. 11. En revanche, sont soumis à la loi de l'abstinence de viande les jours de pénitence ceux qui ont 14 ans révolus et à celle du jeûne ceux qui ont atteint l'âge de 18 ans et qui n'ont pas encore commencé leur 60^e année (cf. *ibid.*, can. 1252 & 97).

107. Cf. *ibid.*, can. 1323, §1-2.

108. Cf. *ibid.*, can. 10.

109. Cf. *ibid.*, can. 15, §1.

Chapitre 10

La conscience morale

Comme nous l'avons dit au début de cette troisième partie, le chemin vers l'identification au Christ dans une vie pleinement vertueuse, en plus des présupposés naturels (les structures de la rationalité morale constituées par la loi naturelle), a besoin de l'aide divine (qui instruit avec la loi et perfectionne nos capacités naturelles avec la grâce), ainsi que des lois humaines qui initient à l'agir droit et donc à la pratique vertueuse dans la communauté. Mais il est également important de se référer à la *conscience morale*, c'est-à-dire à *cette capacité intime de réfléchir sur son propre agir à la lumière de la connaissance morale afin de reconnaître la valeur morale de nos actions*, et d'être ainsi en mesure de corriger la trajectoire de notre agir ou de la maintenir, même au milieu de grandes difficultés, mais aussi de réaliser la nécessité de grandir moralement, ou d'étudier de plus près une possibilité donnée afin d'être certain que c'est la bonne. En tant que « règle ultime » ou « immédiate » de la moralité personnelle, la conscience a une importance existentielle indéniable.

Quand on parle de conscience morale, l'on se trouve toujours confronté à l'équilibre délicat entre deux expériences de l'être humain qui doivent être maintenues ensemble. D'une part, le fait que personne ne devrait agir contre sa conscience, c'est-à-dire, dit de manière positive, qu'il faut toujours suivre sa conscience. D'autre part, le fait que la conscience individuelle ne « crée » pas la vérité morale, c'est-à-dire qu'elle est un « témoin », une voix qui se réfère à une vérité qui, en quelque sorte, la transcende et que le sujet ne peut pas contrôler¹. Cet équilibre a souvent été menacé, dans la vie quotidienne et dans l'enseignement de la théologie, tantôt par une vision légaliste qui exigeait l'obéissance à des normes morales sans grande conviction personnelle, tantôt par une vision subjectiviste qui considérait la conscience comme la « règle suprême » et définitive de la moralité individuelle.

Il est donc important de partir des enseignements de l'Écriture et de la doctrine récente du Magistère sur la conscience (section 10.2). Cette doctrine a été formulée en tenant compte de ces deux menaces que sont le légalisme et le subjectivisme. C'est la raison pour laquelle nous étudierons brièvement les racines de ces approches, en montrant les différentes conceptions de la conscience et de la manière dont elle doit être située dans la morale fondamentale (section 10.3). Après avoir précisé la notion de conscience morale que nous estimons la plus cohérente avec la position scientifique de ce livre, nous analyserons plus en détail la dynamique du discernement et la formulation du jugement de conscience (section 10.4), puis nous passerons aux différentes modalités qu'il peut revêtir chez le sujet et aux principes moraux pour agir en accord avec ce jugement (section 10.5). Enfin, nous

1. L'humble certitude de celui qui considère la conscience comme une « fenêtre » qui permet à l'homme d'accéder à la vérité morale universelle et non comme la « coquille protectrice » de la subjectivité dans laquelle l'homme peut échapper aux exigences de cette vérité, est la clé pour surmonter une idée répandue de la conscience comme un « mécanisme d'autojustification ». Cf. l'essai toujours éclairant de Joseph RATZINGER, « Conscience et vérité », *Communio*, vol. 21, n° 1 (1996), p. 94-114.

réfléchirons brièvement sur l'écoute de la conscience comme chemin de sainteté (section 10.6). Cependant, avant d'entamer notre étude, nous allons commencer par une brève section sur les différentes significations attribuées au terme « conscience » dans la théologie morale².

10.1 Clarification terminologique

Pour mettre de l'ordre entre les différentes acceptions avec lesquelles le concept de conscience est employé dans la Sainte Écriture, dans les documents du Magistère ecclésiastique et dans la littérature théologique, il est utile de faire la distinction, désormais classique dans la théologie catholique, entre la conscience morale au sens global, appelée *conscience habituelle*³, et la conscience morale au sens strict, entendue comme un jugement précis sur une action singulière, appelée *conscience actuelle*⁴. Dans le premier cas, l'on parle de conscience dans un sens très large, qui désigne globalement la connaissance morale de l'homme ou sa capacité à reconnaître ce qu'il fait et la valeur morale de ce qu'il fait. Dans cette acception, la conscience comprend des principes cognitifs très différents, comme la syndérèse ou habitus des premiers principes moraux, la loi morale naturelle, la dimension cognitive des vertus morales acquises et infuses, la prudence, la conscience actuelle elle-même, etc., des éléments que nous avons déjà en grande partie étudiés. L'Écriture Sainte et les Pères de l'Église utilisent souvent ce concept global de conscience⁵. Au sens restreint, la conscience est, en revanche, un acte précis de la raison pratique. Concrètement, elle est un jugement sur la bonté ou la malice morale d'un acte singulier que l'on s'apprête à accomplir ou que l'on a accompli. Ainsi, elle se distingue de la syndérèse, de la loi naturelle, de la science morale, de la prudence et de la dimension cognitive des vertus éthiques, même si elle entretient des relations étroites avec toutes ces réalités⁶.

2. Voir les visions d'ensemble offertes par Edward KACZYŃSKI, « La coscienza morale nella teologia contemporanea », dans *Crisi e risveglio della coscienza morale nel nostro tempo*, sous la dir. d'Abelardo LOBATO, Philosophia, n° 3, Edizioni Studio domenicano, Bologna, 1989, p. 47-80; Massimo CASSANI, « La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi. Tra valori obiettivi e tecniche di persuasione », *Divus Thomas*, vol. 95, n° 2 (1992), p. 78-112; Aristide FUMAGALLI, *L'eco dello Spirito: teologia della coscienza morale*, Biblioteca di teologia contemporanea, n° 15, Queriniana, Brescia, 2012, p. 13-25.

3. Cf. Ramón GARCÍA DE HARO, « ¿Que es la conciencia habitual? », *Sapientia*, vol. 35, n° 137-138 (1980), p. 435-454.

4. Pour une étude de ces significations et d'autres significations du terme conscience, cf. Philippe DELHAYE, *La conscience morale du chrétien*, Théologie morale, n° 4, Desclée, Tournai, 1964 (traduction italienne : Philippe DELHAYE, *La coscienza morale del cristiano*, trad. par Enzo LODI, Il mistero cristiano. Teologia morale, Desclée, Roma, 1969; traduction espagnole : Philippe DELHAYE, *La conciencia moral del cristiano*, trad. par Alejandro Esteban LATOR ROS, 2^e éd., El misterio cristiano: Teología moral, n° 8, Herder, Barcelona, 1980).

5. Cf. Alvaro del PORTILLO, « Coscienza morale e magistero », dans *Rendere amabile la verità: raccolta di scritti di mons. Alvaro del Portillo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995, p. 377.

6. Sur la conscience, l'on pourra utilement consulter : Odon LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles : Problèmes de morale. Première partie*, vol. 2, Abbaye du Mont César – J. Duculot, Louvain – Gembloux, 1948, p. 103-350; Pietro PALAZZINI, *La coscienza*, Studi cattolici, Ares, Roma, 1961; Dionigi TETTAMANZI, « L'oggettività del giudizio di coscienza », *La Scuola Cattolica*, vol. 111, n° 5 (1983), p. 426-449; CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, op. cit., p. 95-111; Livio MELINA, *La conoscenza morale: linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città nuova, Roma, 1987; Ramón GARCÍA DE HARO, *Legge, coscienza e libertà*, 2^e éd., Ragione e fede, n° 9, Ares, Milano, 1990; RATZINGER, « Conscience et vérité », op. cit.; Sabatino MAJORANO, *La coscienza: per una lettura cristiana*, Universo teologia, n° 27, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994; RODRÍGUEZ LUÑO, *Etica*, op. cit., chap. X; idem, *La scelta etica*, op. cit., chap. VI-VIII; Graziano BORGONOVO, éd., *La coscienza. Conferenza Internazionale patrocinata dallo Wethersfield Institute di New York. Orvieto, 27-28 maggio 1994*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1996; RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, op. cit., chap. V; FUMAGALLI, *L'eco dello Spirito*, op. cit.; Giacomo SAMEK LODOVICI, *La coscienza del bene: la voce etica interiore, le sue deroghe alle norme, l'imputabilità morale, l'obiezione alle leggi*, Philosophica, n° 242, ETS, Pisa, 2020; Matthew LEVERING, *The Abuse of Conscience: A Century of Catholic Moral Theology*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (MI), 2021.

10.2 La doctrine chrétienne sur la conscience morale

10.2.1 La conscience dans l'Écriture Sainte

10.2.1.1 L'Ancien Testament

L'Ancien Testament n'utilise pas de terme spécifique pour désigner ce que nous appelons la conscience. Dans la version grecque des LXX, le mot *syneidêsis* n'apparaît que dans trois passages tardifs⁷. Cela ne signifie pas que le contenu, c'est-à-dire la voix intérieure du juge divin louant le bon comportement et réprimandant le mauvais, soit absent. Le plus souvent, c'est le terme hébreu *lêb* (« cœur ») qui est utilisé. Ainsi, « après cela le cœur de David lui battit d'avoir recensé le peuple et David dit au Seigneur : "C'est un grand péché que j'ai commis !" »⁸, ou encore l'on demande au Seigneur : « Dieu, crée pour moi un cœur pur, restaure en ma poitrine un esprit ferme »⁹, où « cœur pur » signifie quelque chose de très semblable à ce que nous appellerions une « bonne conscience ». À l'inverse, l'Ancien Testament parle de « cœur obstiné » : « Les fils ont la tête dure et le cœur obstiné, je t'envoie vers eux »¹⁰.

Il nous semble important de souligner, avec Günthör, que *dans l'Ancien Testament* (mais aussi dans le Nouveau) *la conscience morale est toujours « conscience devant Dieu »* : « L'homme se tient devant Dieu, qui est saint, et dans cette lumière il acquiert la conscience d'avoir agi correctement et bien, ou incorrectement et mal »¹¹. C'est là une note caractéristique de la notion biblique de conscience. Il faut aussi noter que le phénomène de la conscience est nommé avec des expressions qui désignent l'homme tout entier, et non pas une faculté particulière considérée isolément. D'où la préférence pour le mot *lêb*, qui désigne le centre le plus intime de la personne, là où elle entre en relation avec le Seigneur¹², acceptant ou refusant la parole divine. L'attitude de l'homme à l'égard de Dieu prend naissance dans le cœur, qui peut être un « cœur nouveau », « contrit », « humble », ou bien « sourd », « enténébré », etc.

10.2.1.2 Nouveau Testament

Les Évangiles n'utilisent pas non plus de terme spécifique pour désigner la conscience morale¹³. L'on fait référence à ce phénomène surtout par les mots « cœur » (*kardia*) et « esprit » (*pnéuma*), dans un sens similaire à celui que l'on trouve dans l'Ancien Testament, bien que l'intériorité du comportement et du jugement moral soit désormais soulignée avec plus de vigueur¹⁴. C'est dans la profondeur cachée du cœur que se joue la genèse du bien et du mal, et c'est ainsi que le cœur humain apparaît dans toute son ambivalence : « C'est du trop-plein du cœur que la bouche parle. L'homme bon, de son bon trésor tire de bonnes choses ; et l'homme mauvais, de son mauvais trésor en tire de mauvaises »¹⁵.

C'est avec le corpus paulinien que le terme conscience (syneidêsis), largement utilisé dans le milieu

7. Cf. Qo 10, 20 ; Sg 17, 10 ; Si 42, 18 (certains codex utilisent un mot différent dans ce dernier verset).

8. 2 S 24, 10 ; cf. Dt 11, 16 ; 1 S 16, 7.

9. Ps 50, 12 ; cf. Ez 36, 26-27.

10. Ez 2, 4 ; cf. Ps 94, 8-10 ; Za 7, 12.

11. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, op. cit., n° 388.

12. Cf. *ibid.*

13. Sur la conscience dans le Nouveau Testament, l'étude de Johannes STELZENBERGER, *Syneidesis im Neuen Testament*, *Abhandlungen zur Moralthologie*, Schöningh, Paderborn, 1961, est un classique. Voir aussi : Ceslas SPICQ, « La conscience dans le Nouveau Testament », *Revue biblique*, vol. 47, n° 1 (1938), p. 50-80 ; SCHNACKENBURG, *Le message moral du NT*, op. cit., p. 260-268 (avec bibliographie) ; FUMAGALLI, *L'eco dello Spirito*, op. cit., p. 135-158.

14. Cf. Mc 7, 21-23 ; Mt 5, 28, sur l'adultère commis dans le cœur.

15. Mt 12, 34-35.

populaire hellénistique, fait son entrée dans la doctrine chrétienne. Une certaine attention est nécessaire pour comprendre le sens dans lequel il est utilisé dans les épîtres apostoliques. Il ne fait aucun doute que *la conscience est souvent invoquée par saint Paul comme témoin.* Dans la Lettre aux Romains, l'Apôtre, voulant rendre plus crédible sa souffrance face à l'attitude de son peuple, déclare : « Je dis la vérité dans le Christ, je ne mens point – ma conscience m'en rend témoignage dans l'Esprit Saint »¹⁶. En 2 Co 1, 12, il fait également appel au « témoignage de [sa] conscience » et, plus loin, au témoignage de la conscience d'autrui : « Nous avons répudié les dissimulations de la honte, ne nous conduisant pas avec astuce et ne falsifiant pas la parole de Dieu. Au contraire, par la manifestation de la vérité, nous nous recommandons à toute conscience humaine devant Dieu »¹⁷. Saint Paul fait appel à la capacité de jugement qui est en lui et en ses interlocuteurs, parce qu'elle est présente en tout homme. Elle est un témoin fiable, mais elle n'a pas le dernier mot : « Pour moi, il m'importe fort peu d'être jugé par vous ou par un tribunal humain. Bien plus, je ne me juge pas moi-même. Ma conscience (*synoida*), il est vrai, ne me reproche rien, mais je n'en suis pas justifié pour autant ; mon juge, c'est le Seigneur »¹⁸. *La conscience, en tant qu'instance humaine, est en quelque sorte redimensionnée par saint Paul : l'instance finale est le jugement de Dieu*¹⁹.

Dans ce passage de la première lettre aux Corinthiens, l'on entrevoit également l'universalité de la conscience. Même parmi les diverses hypothèses d'interprétation, il ne fait aucun doute que ce que saint Paul a dit de lui-même en 1 Co 4, 3-4 vaut également pour les païens : « La syneidésis apparaît comme une instance immanente à l'homme, qui soumet le comportement de l'homme à la conscience, avec un jugement positif ou négatif. La science du bien et du mal est ici présupposée. Son fondement n'est cependant pas expliqué, mais il est évident que, comme pour la "connaissance naturelle de Dieu" (Rm 1,19 ss.), Paul pense à la raison de l'homme »²⁰. L'enseignement de Rm 2, 14-15, que nous avons déjà étudié à propos de la loi morale naturelle²¹, est similaire : la conscience apparaît comme un témoin de nature purement morale.

Un nouveau noyau problématique d'un intérêt extrême apparaît au sein de ces mêmes lettres, dans les passages où sont mis en lumière *les rapports délicats entre la science, la conscience et la charité envers les frères plus faibles de conscience.* La solution donnée par saint Paul aux questions qui lui avaient été posées (1 Co 8-10 ; Rm 14) met en évidence le fait que la conscience présuppose la science et que c'est en fonction de celle-ci qu'elle juge ; si la science fait défaut, la conscience juge de façon erronée. Cependant, même si elle est dans l'erreur (conscience faible), agir contre sa propre conviction constitue une faute morale. Il faut également rappeler que la conscience du chrétien juge aussi à la lumière de la foi et que la charité cherche à éviter le scandale même chez ceux qui ont une conscience faible.

Le problème à résoudre dans 1 Co est celui de la possibilité de manger la viande sacrifiée aux idoles, un problème qui acquiert une dimension sociale au sein de la communauté chrétienne dans la mesure où il pourrait empêcher la participation à la même table, expression de la communion ecclésiale. La science nous enseigne que les idoles ne sont rien, « mais tous n'ont pas la science (*gnôsis*). Certains, par suite de leur fréquentation encore récente des idoles, mangent les viandes immolées comme telles, et leur conscience, qui est faible, s'en trouve souillée. [...] Et ta science alors va faire périr le faible, ce frère pour qui le Christ est mort ! En péchant ainsi contre vos frères, en blessant leur conscience, qui est faible, c'est contre le Christ que vous péchez »²². Il en va de même pour les païens : « Si quelque infidèle vous invite et que vous acceptiez d'y aller,

16. Rm 9, 1.

17. 2 Co 4, 2.

18. 1 Co 4, 3-4.

19. Cf. SCHNACKENBURG, *Le message moral du NT*, op. cit., mettre la page.

20. *Ibid.*, mettre la page.

21. Cf. la section 8.1.3.1, p. 167.

22. 1 Co 8, 7.11-12.

mangez tout ce qu'on vous sert, sans poser de question par motif de conscience. Mais si quelqu'un vous dit : "Ceci a été immolé en sacrifice", n'en mangez pas, à cause de celui qui vous a prévenus, et par motif de conscience. Par conscience j'entends non la vôtre, mais celle d'autrui »²³. La question clarifiée dans Rm 14 est similaire, mais peut-être plus large. Il s'agit des « forts » et des « faibles » dans la foi. Les « forts » ne doivent pas mépriser les « faibles », ni ceux-ci juger ceux-là. Les premiers gardent à l'esprit le devoir de ne pas scandaliser leurs frères ; les seconds ne doivent pas juger les premiers : nous serons tous jugés de la même manière par Dieu²⁴. Quant aux aliments : « Tout est pur assurément, mais devient un mal pour l'homme qui mange en donnant du scandale. [...] Celui qui mange malgré ses doutes est condamné, parce qu'il agit sans bonne foi et que tout ce qui ne procède pas de la bonne foi est péché »²⁵.

*Dans les lettres pastorales, la conscience exprime la position de l'homme vis-à-vis de Dieu, qui peut être positive ou négative. La conscience peut être droite ou erronée, et il n'est donc pas possible « d'identifier toujours et absolument la voix de la conscience avec la voix de Dieu. La conscience et le cœur de l'homme sont, certes, la voix du devoir moral, mais ils sont aussi des réalités personnelles, propres à chaque individu, l'expression immédiate et profonde de sa propre volonté et de sa personnalité morale »*²⁶. Cela explique pourquoi la conscience se voit attribuer des qualificatifs tels que « pure »²⁷, « bonne »²⁸, « souillée »²⁹, etc. Avec une plus grande accentuation christologique, la Lettre aux Hébreux fonde la libération de la mauvaise conscience sur le sang du Christ : « Combien plus le sang du Christ, qui par un Esprit éternel s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes pour que nous rendions un culte au Dieu vivant »³⁰. En résumé, *la conscience morale, dans sa fonction de guide et de témoin, n'est pas une réalité purement neutre, mais possède elle-même une dimension véritablement morale, comme le démontrent les qualificatifs qui lui sont attribués.*

10.2.2 Enseignements récents du Magistère ecclésiastique sur la conscience morale

Les enseignements les plus importants du Magistère récent sur la conscience morale sont contenus dans la constitution *Gaudium et spes* (n° 16), dans le *Catéchisme de l'Église catholique* (nos 1776-1802) et dans l'encyclique *Veritatis splendor* (nos 54-64)³¹. À ces documents, il faut ajouter l'exhortation apostolique *Amoris laetitia* (nos 291-312), qui a rappelé la centralité de la conscience du pénitent

23. 1 Co 10, 27-29.

24. Cf. Rm 14, 10-12.

25. Rm 14, 20.23. Le sens exact de la phrase « tout ce qui ne procède pas de la bonne foi est péché » (Rm 14, 23) est encore débattu. Certains, comme saint Thomas, pensent qu'il s'agit ici de dire que tout ce qui est fait contre sa conscience est un péché. Mais l'interprétation de saint Augustin semble plus conforme à la pensée paulinienne : soit la foi informe l'ensemble de la vie pratique, soit l'on commet un péché. Cette deuxième ligne d'interprétation est également partagée par SCHNACKENBURG, *Le message moral du NT, op. cit.*, [mettre la page](#).

26. Del PORTILLO, « Coscienza morale e magistero », *op. cit.*, p. 379.

27. Cf. 1 Tm 3, 9 ; 2 Tm 1, 3.

28. Cf. 1 Tm 1, 19 ; He 13, 18.

29. Cf. Tt 1, 15.

30. He 9, 14 ; cf. aussi He 9, 9 ; 10, 2.22.

31. Parmi la bibliographie en italien sur la conscience dans l'encyclique *Veritatis splendor*, signalons : Livio MELINA, « Formare la coscienza nella verità », dans COLLECTIF, *Veritatis splendor: atti del Convegno dei Pontifici atenei romani (29-30 ottobre 1993)*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1994, p. 55-71 ; Livio MELINA, « Coscienza e verità », dans COLLECTIF, *Lettera enciclica Veritatis splendor del sommo pontefice Giovanni Paolo II: testo e commenti*, Quaderni de L'Osservatore romano, n° 22, Libreria editrice vaticana, Roma, 1994, p. 196-202 ; Ivan FUČEK, « La coscienza morale », dans *Veritatis splendor: testo integrale con commento filosofico-teologico tematico*, sous la dir. de Ramón LUCAS LUCAS, Saggi teologici, n° 14, Edizioni paoline, Cinisello Balsamo, 1994, p. 299-316 ; Raimondo FRATTALLONE, « a coscienza "scintilla di verità": dottrina della "Veritatis splendor" e problematica odierna », dans COLLECTIF, *Veritatis splendor: genesi, elaborazione, significato*, sous la dir. de Giovanni Russo, Temi di morale fondamentale, Edizioni dehoniane, Roma, 1995, p. 97-128.

dans le discernement pastoral de certains cas difficiles³². Nous nous arrêterons sur les enseignements de *Veritatis splendor*, qui contient un exposé bref, mais substantiellement complet, de la doctrine de l'Église sur la conscience morale. L'approche choisie par l'encyclique répond à son objectif, qui est d'opérer un discernement doctrinal sur certaines « questions concernant les fondements mêmes de la théologie morale, fondements qui sont attaqués par certains courants contemporains »³³. L'exposé est clairement divisé en trois parties, consacrées à l'examen de quelques problèmes doctrinaux alors actuels mais en partie encore présents (n^{os} 54-56), à la présentation de la notion de conscience (n^{os} 57-61) et à l'étude des problèmes concernant la conscience erronée et la formation de la conscience (n^{os} 62-64).

10.2.2.1 Problèmes autour de la conscience

Rappelant explicitement les enseignements de *Gaudium et spes*, n^o 16, l'encyclique prend comme point de départ une *juste revendication de l'intériorité de l'instance morale*, dans le but de clarifier que cette revendication ne pose aucun problème. Ainsi, il convient de rappeler que le « cœur » ou la conscience morale est « le sanctuaire de l'homme, le lieu où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre »³⁴. Ce qui est problématique, cependant, ce sont les tendances qui, en opposant ou en séparant la liberté humaine et la loi de Dieu, en viennent à proposer « une interprétation "créative" de la conscience morale, qui s'écarte de la position traditionnelle de l'Église et de son Magistère »³⁵.

En faisant appel à la différence entre la considération doctrinale universelle et la singularité existentielle de chaque action et de chaque situation, au caractère créatif et responsable des tâches que Dieu confie à chaque homme, ainsi qu'à la complexité que le phénomène de la conscience acquiert au niveau psychologique, affectif, culturel et social³⁶, l'interprétation « créative » de la conscience soutient qu'il serait possible « d'accomplir pratiquement, avec une bonne conscience, ce que la loi morale qualifie d'intrinsèquement mauvais. Ainsi s'instaure dans certains cas une séparation, voire une opposition, entre la doctrine du précepte valable en général et la norme de la conscience de chacun, qui déciderait effectivement, en dernière instance, du bien et du mal »³⁷.

32. Le document rappelle certains principes de la tradition morale de l'Église, tels que l'attention aux circonstances atténuantes, la loi de gradualité dans l'accompagnement, etc. qui, dans le contexte actuel de forte sécularisation, doivent être particulièrement gardés à l'esprit dans la pratique pastorale. Cf. Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, « *Amoris laetitia* : repères doctrinaux pour un discernement pastoral », *Bulletin du Laurier*, n^o 122 (avr. 2016), URL : <https://www.eticaepolitic a.net/famiglia/Frances.pdf> ; Paolo CARLOTTI, *La morale di papa Francesco*, Etica teologica oggi, EDB, Bologna, 2017, spécialement p. 19-25 & 71 et suiv.

33. *Veritatis splendor*, n^o 5. Voir aussi le n^o 4.

34. *Gaudium et spes*, n^o 16, cité littéralement dans *Veritatis splendor*, n^o 55. Cette explication sur la conscience avait été proposée par PIE XII, *Message-radio à l'occasion de la Journée de la famille*, 23 mars 1952, URL : https://www.vatican.v a/content/pius-xii/it/speeches/1952/documents/hf_p-xii_spe_19520323_la-culla.html : AAS 44 [1952], p. 271, et, à n'en pas douter, elle a une grande résonance patristique. Avec cette valorisation de l'intériorité, l'encyclique entend répondre à une certaine vision légaliste du passé qui se contentait d'appliquer des normes extérieures sans tenir compte de la conviction personnelle du sujet agissant.

35. *Veritatis splendor*, n^o 54. Avec ces indications, l'encyclique entend affronter le problème du subjectivisme, le plus insidieux, hier comme aujourd'hui.

36. Cf. *ibid.*, n^{os} 55-56. Pour l'étude de la complexité psychologique de la conscience, avec une référence particulière à la psychanalyse, cf. LAMBERTINO, *Psicoanalisi e morale in Freud*, op. cit.

37. *Veritatis splendor*, n^o 56. Cette théorie de la conscience dépend d'une théorie insuffisante de la rationalité morale et du rapport entre la liberté et la loi, comme nous l'avons expliqué dans la section 1.3.2, p. 22, à propos de la « morale autonome ».

10.2.2.2 Nature de la conscience morale

Sur la base de l'enseignement de saint Paul en Rm 2, 14-15, l'encyclique entend préciser « *le sens biblique de la conscience*, surtout *dans son lien spécifique avec la loi* »³⁸ : la conscience est l'unique témoin de ce qui se produit à l'intime de l'homme, « témoin de sa fidélité ou de son infidélité à la Loi, c'est-à-dire de sa droiture foncière ou de sa malice morale »³⁹. La conscience établit un dialogue intime de l'homme avec lui-même, mais plus profondément, il s'agit, en elle, « du *dialogue de l'homme avec Dieu*, auteur de la Loi »⁴⁰. La conscience est donc « le témoignage de Dieu lui-même, dont la voix et le jugement pénètrent l'intime de l'homme jusqu'aux racines de son âme »⁴¹. La dignité de la conscience réside dans le fait qu'elle est l'espace sacré dans lequel Dieu parle à l'homme à travers sa capacité à réfléchir sur son agir à la lumière de la vérité sur le bien.

En s'appuyant sur l'enseignement paulinien lui-même, l'encyclique explique ensuite la nature de la conscience morale au sens restreint, c'est-à-dire à celui que nous avons appelé la *conscience actuelle*. Les notes caractéristiques sont au nombre de trois : elle est 1. *un jugement pratique*, 2. *qui rend présent, en dernier ressort, l'obligation morale* et qui donc 3. *constitue la norme immédiate de la moralité personnelle*.

1. La conscience est un « *jugement pratique*, un jugement qui intime à l'homme ce qu'il doit faire ou ne pas faire, ou bien qui évalue un acte déjà accompli par lui »⁴². C'est par ce jugement que « la conscience applique la loi au cas particulier »⁴³. L'insistance avec laquelle *Veritatis splendor* affirme que la conscience est un jugement entend mettre en lumière qu'elle n'est pas un choix ou une option, mais une affirmation sur la moralité d'une action singulière (« faire maintenant l'action "x" est moralement bon » ; « faire maintenant l'action "x" est moralement mauvais ») qui est de l'ordre de la connaissance pratique et qui, en tant que telle, est de l'ordre du vrai ou du faux. Dans le jugement pratique de la conscience « *se révèle le lien entre la liberté et la vérité* »⁴⁴.
2. *La conscience formule « l'obligation morale à la lumière de la loi naturelle : c'est l'obligation de faire ce que l'homme, par un acte de sa conscience, connaît comme un bien qui lui est désigné ici et maintenant »*⁴⁵. Une indication théologiquement importante est ainsi fournie, qui permettra de mieux comprendre comment le concept d'obligation morale doit être intégré dans la morale fondamentale. Nous reviendrons sur ce point dans la section 10.4.5, p. 226.
3. Enfin, *la conscience morale est la « norme immédiate de la moralité personnelle »*⁴⁶, de sorte que si l'on agit contre elle, l'on commet un mal moral. La valeur de norme immédiate, contre laquelle il n'est jamais licite d'agir, appartient à la conscience non pas parce qu'elle est une norme suprême⁴⁷, une *norma normans*, mais parce que, bien qu'elle soit une *norma normata*, elle est une norme ultime, incontestable : « Le jugement de la conscience affirme "en dernier ressort" la conformité d'un comportement concret à la loi »⁴⁸. Lorsque la conscience juge avec certitude (et pas seulement avec une opinion superficielle), au moment d'agir, il n'y a pas de

38. *Veritatis splendor*, n° 57.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*, n° 58.

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*, n° 59.

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*, n° 61.

45. *Ibid.*, n° 59.

46. *Ibid.*, n° 60.

47. Cf. *ibid.*

48. *Ibid.*, n° 59.

conscience de la conscience, de jugement du jugement, parce que ainsi, l'on irait à l'infini : c'est la « norme ultime ».

10.2.2.3 La conscience erronée et la formation de la conscience

Se référant à nouveau aux enseignements pauliniens et à *Gaudium et spes*, n° 16, l'encyclique *Veritatis splendor* enseigne que *la conscience n'est pas un juge infaillible : elle peut se tromper*⁴⁹. L'erreur de la conscience « peut être le fruit d'une *ignorance invincible*, c'est-à-dire d'une ignorance dont le sujet n'est pas conscient et dont il ne peut sortir par lui-même »⁵⁰, et dans ce cas la conscience ne perd pas sa dignité. Au contraire, elle compromet sa dignité lorsqu'elle est « coupablement erronée, ou "lorsque l'homme se soucie peu de chercher la vérité et le bien, et lorsque l'habitude du péché rend peu à peu sa conscience presque aveugle" »⁵¹.

Il est important de bien comprendre le fondement de la thèse classique sur le caractère obligatoire de la conscience invinciblement erronée. En tout état de cause, *c'est de la vérité que la conscience tire sa dignité et son pouvoir d'obligation* : de la vérité connue par l'homme ou de ce qu'il croit subjectivement et de manière non coupable être vrai⁵². Cependant, l'erreur subjective non coupable, même si elle n'est pas formellement imputable, ne peut être confondue avec la vérité : elle « n'en demeure pas moins un mal, un désordre par rapport à la vérité sur le bien. En outre, le bien non reconnu ne contribue pas à la progression morale de la personne qui l'accomplit »⁵³. À ce propos, il convient de « méditer la parole du Psaume : "Qui s'avise de ses faux pas ? Purifie-moi du mal caché" (Ps 19, 13). Il y a des fautes que nous ne parvenons pas à voir et qui n'en demeurent pas moins des fautes, parce que nous avons refusé de nous tourner vers la lumière (cf. Jn 9, 39-41) »⁵⁴.

De là découle *la nécessité de l'engagement à bien former sa conscience*. Pour ce faire, la connaissance de la loi de Dieu est certes nécessaire, mais elle n'est pas suffisante : la connaturalité du sujet avec le bien est également indispensable. Elle « s'enracine et se développe dans les dispositions vertueuses de l'homme lui-même : la prudence et les autres vertus cardinales, et d'abord les vertus théologiques »⁵⁵. *Une aide supplémentaire pour la formation de la conscience vient de l'Église*, de sa vie et surtout de son Magistère, qui se met toujours au service de la conscience⁵⁶.

10.3 Place du traité sur la conscience dans la théologie morale fondamentale

10.3.1 Les deux traditions de l'enseignement moral catholique

Nous partageons largement l'observation selon laquelle « il est important de tenir compte de l'insertion de la conscience dans une organisation d'ensemble bien déterminée de la morale, car son rôle et sa conception même dépendent des relations qu'elle entretient avec les autres éléments

49. Cf. *Veritatis splendor*, n° 62.

50. *Ibid.*

51. *Ibid.*, n° 63. La citation interne est tirée de *Gaudium et spes*, n° 16.

52. Cf. *Veritatis splendor*, n° 63.

53. *Ibid.* C'est pourquoi le CEC, n° 1793, affirme qu'« il faut donc travailler à corriger la conscience morale de ses erreurs ». De toute façon, dans des contextes de forte sécularisation, l'accompagnement de ces situations implique souvent un chemin progressif, comme le souligne *Amoris laetitia*, nos 291-312. Cf. Álvaro GRANADOS TEMES, *La casa costruita sulla sabbia: manuale di teologia pastorale*, Sussidi di teologia, Edusc, Roma, 2022, p. 233-246 (pour le contexte concret de la pastorale familiale et matrimoniale).

54. *Veritatis splendor*, n° 63.

55. Cf. *ibid.*, n° 64. Cf. aussi *Amoris laetitia*, nos 37 & 265, sur l'importance de l'ouverture à la grâce et de la croissance dans les vertus pour la formation de la conscience.

56. Cf. *Veritatis splendor*, n° 64.

du système »⁵⁷. La conscience est l'un des thèmes sur lesquels la position scientifique que nous avons prise depuis le début de cet ouvrage⁵⁸ a le plus de répercussions. C'est la raison pour laquelle nous estimons opportun de rappeler les termes essentiels du problème. En outre, nous pensons que l'étude de ces approches de la morale aide à comprendre les causes des clarifications doctrinales que le Magistère a apportées au cours des dernières décennies.

L'étude de l'origine et du développement historique des deux approches scientifiques fondamentales de la théologie morale, dont il a été question au chapitre 1, montre clairement que « *l'enseignement catholique dans le domaine moral est constitué de deux traditions qui ont donné lieu à deux systématisations différentes* »⁵⁹ : *la tradition morale post-tridentine et la tradition plus ancienne qui a trouvé sa meilleure expression systématique chez saint Thomas.*

La morale post-tridentine (morale casuistique) reste quelque peu conditionnée par le volontarisme d'Ockham : la morale naît de la rencontre entre la liberté divine, qui s'exprime dans la loi qui oblige, et la liberté humaine. Même si la liberté humaine devrait s'exprimer dans l'obéissance, la liberté et la loi finissent par s'affronter « comme deux propriétaires qui se disputent le champ des actes humains. [...] Ce qui appartient à l'un est par là même enlevé à l'autre »⁶⁰. Dans cette approche, la conscience acquiert une importance toujours plus grande. Elle n'est pas une vertu, comme la prudence qui se forme par l'exercice, mais une instance intermédiaire entre la loi et la liberté. Par rapport à la loi, la conscience est passive : elle se limite à recevoir la loi, à la présenter à la liberté et à l'appliquer à ses actes, en signalant dans chaque situation concrète la limite ce qui est licite et ce qui est illicite. Bien que la loi soit supérieure à la conscience, elle ne peut « s'appliquer sans la conscience, ni exercer sa force en dehors d'elle, car une loi n'a de valeur que si elle est connue, promulguée devant la conscience. C'est aussi à la conscience que la liberté s'adresse pour trancher entre la loi et elle »⁶¹. L'on peut alors comprendre que l'étude de la conscience et des cas de conscience devienne le traité le plus important et le plus vaste de la morale fondamentale.

Il faut ajouter que dans cette approche, la loi est facilement perçue de manière très réductrice et négative. La loi est un acte de la volonté de Dieu, quelque chose qu'il édicte parce qu'il le veut, sans rapport direct avec la nature des choses ou avec la réalisation de la fin ultime personne, de sorte qu'il y a peu de place pour la connaissance humaine. La norme est ce qu'elle est, mais elle pourrait être autrement. Par conséquent, la loi se présente comme une limite de la liberté. Dans les domaines de l'agir régis par la loi, il faut obéir ; les domaines non régis par la loi, en revanche, sont libres. La conscience tend, par mille artifices d'interprétation, à élargir toujours plus le champ de la liberté, et donc à rétrécir de plus en plus le champ d'application de la loi. Un rapport antithétique s'établit entre la loi et la liberté, tendant vers le minimalisme. En tout état de cause, le traité sur la fin ultime, sur les vertus et sur la prudence, ainsi que l'étude approfondie de la liberté chrétienne, disparaissent ou sont réduits à une formalité sans grande importance.

57. Servais-Théodore PINCKAERS, « Coscienza, verità e prudenza », dans *La coscienza. Conferenza Internazionale patrocinata dallo Wethersfield Institute di New York. Orvieto, 27-28 maggio 1994*, sous la dir. de Graziano BORGONOVO, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1996, p. 127.

58. Cf. la section 1.2.2, p. 13.

59. PINCKAERS, « Coscienza, verità e prudenza », *op. cit.*, p. 126. Pour une discussion plus approfondie, voir, du même auteur, *idem*, *Les sources de la morale chrétienne*, *op. cit.*, chap. X et XI. Giuseppe Abbà parle à ce propos de « formes d'éthique » (cf. la note 40, p. 40 pour la traduction française adoptée) ; voir l'ample étude sur leur distinction, leur origine et leur développement historique contenue dans ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale*, *op. cit.* : selon Abbà, la morale de saint Thomas se présente comme une recherche sur la meilleure vie à mener ; la morale casuistique post-tridentine se présente au contraire comme une recherche de la loi morale à observer. Sur l'ensemble du sujet, voir, outre la bibliographie citée au chapitre 1, la synthèse proposée par Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, « El primado de la persona en la moral fundamental », dans *Moral de la persona y renovación de la teología moral*, sous la dir. d'Augusto SARMIENTO, Ética y sociedad, Eiusa, Madrid, 1998, p. 41-51. Sur les conséquences de ces approches pour le thème de la conscience, voir Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, « La conciencia del penitente », *Scripta Theologica*, vol. 50, n° 1 (2018), p. 9-21.

60. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, *op. cit.*, p. 277.

61. *Ibid.*, p. 281.

Dans l'approche thomiste, que nous suivons dans ce livre, la morale est fondée sur les vertus théologiques et morales, perfectionnées par les dons de l'Esprit Saint. « La vertu pratique par excellence, qui guide le jugement moral vers son accomplissement, est la prudence, et non la conscience, comme c'est le cas dans la tradition moderne »⁶². La grâce, les vertus théologiques et morales sont à la fois le contenu de la loi morale et les principes à partir desquels la raison pratique parvient à identifier les moyens concrets de réguler les biens et les activités humaines de manière à rendre possible la suite du Christ dans chaque situation concrète. Cette activité directive de la raison pratique donne lieu, au niveau réflexif, à des formulations sous forme d'énoncés normatifs (normes morales), mais originairement, l'activité de la raison pratique consiste en la régulation de l'agir, et non en la production de normes ou en l'application de normes à des cas. En tout état de cause, il n'y a aucun intérêt à « libérer » des domaines de l'agir de la règle des vertus ou de la loi morale. Au contraire, cela n'a pas de sens de parler de domaines de l'agir « non régis » par la loi, car cela signifierait qu'il existe des domaines de l'action humaine qui ne sont pas régulés par la raison éclairée par la foi et qui ne sont pas engagés dans la vocation chrétienne.

Cela ne signifie pas pour autant que la conscience morale n'a pas sa place dans l'approche thomiste : « Chez saint Thomas nous trouvons néanmoins un lien entre la vertu de prudence, analysée avec les moyens de la tradition aristotélicienne et avec l'apport du discernement de la tradition monastique, et la doctrine sur la conscience, dérivée de saint Paul et des Pères de l'Église, en particulier de saint Jérôme »⁶³. Il se trouve seulement que le rôle de la conscience est conçu différemment, comme nous allons le voir.

Mais auparavant, deux précisions s'imposent. La critique que nous adressons à la morale casuistique est une critique concernant l'approche scientifique de base, qui n'affecte pas les positions doctrinales chrétiennes qu'elle contient et transmet, et qui reconnaît aussi le rôle positif qu'elle a joué à un moment historique donné et en fonction d'exigences pastorales bien précises⁶⁴.

Il faut également préciser que, dans la seconde moitié du xx^e siècle, il y a eu des courants critiques de la morale casuistique qui, loin de réussir à reformuler son approche scientifique de base, ont continué à s'appuyer sur le rapport plus ou moins antithétique entre loi et liberté, mais en déséquilibrant ce rapport en faveur d'une liberté qui tendait à être comprise de manière subjectiviste (éthique de situation, morale autonome, proportionnalisme, etc.). Les problèmes scientifiques restaient non résolus et les problèmes doctrinaux signalés par l'encyclique *Veritatis splendor* sont apparus. Plus récemment, à partir des indications pastorales d'*Amoris laetitia*, ces questions sont revenues sur le devant de la scène, suscitant un nouveau débat théologique sur la manière de comprendre la conscience, la loi morale et leur relation. De nombreux arguments de la morale autonome et de l'herméneutique sont reproposés, démontrant que les problèmes de fond de la morale casuistique (et leur dérive subjectiviste) n'ont, dans de nombreux cas, pas encore été surmontés⁶⁵.

62. *Idem*, « Coscienza, verità e prudenza », *op. cit.*, p. 127.

63. *Ibid.*

64. Cf. *idem*, *Les sources de la morale chrétienne*, *op. cit.*, p. 285-288. Bien qu'en général la morale casuistique ait laissé l'étude des vertus à une autre discipline théologique, l'ascétique, le Père Pinckaers souligne à juste titre qu'à cette époque, « certains grands moralistes [...], tel saint Alphonse de Liguori, devenu le patron des moralistes catholiques, seront en même temps des auteurs spirituels de valeur » (*ibid.*, p. 295).

65. Pour une présentation du débat et de ses implications, voir Livio MELINA, *Coscienza e prudenza: la ricostruzione del soggetto morale cristiano*, Amore umano, n° 26, Cantagalli, Siena, 2018. Pour une vision critique des arguments de l'autonomie morale et de l'herméneutique, cf. respectivement FRIGERIO, « Cambio di paradigma o déjà-vu ? L'impatto di *Amoris laetitia* sulla teologia morale », *op. cit.* et Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, « Superamento del soggetto come coscienza ed etica della virtù », dans *Etica teologica della vita: Scrittura, tradizione, sfide pratiche*, sous la dir. de Vincenzo PAGLIA, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2022, p. 157-163. L'orientation de type « morale autonome » et herméneutique dont nous parlons peut être trouvée dans d'autres contributions de ce volume.

10.3.2 Le rôle de la conscience morale dans l'éthique théologique de la vertu

En ce qui concerne l'inclusion du traité sur la conscience dans la morale de la vertu, l'interprétation proposée par Giuseppe Abbà⁶⁶ nous semble juste. Selon cette interprétation, il faut rappeler la distinction entre le plan de l'exercice direct et le plan de l'exercice réflexif de la raison pratique (« *ratio practica in actu exercito* » et « *ratio practica in actu signato* »⁶⁷). *Sur le plan de l'exercice direct, l'activité de la raison pratique vise à identifier le choix d'une action qui permet de réguler les biens humains en jeu conformément à la règle des vertus (à la justice, à la tempérance, etc.).* Le perfectionnement habituel de cette activité de la raison pratique est la vertu de prudence, qui, comme nous le savons, présuppose non seulement la connaissance des fins vertueuses, mais surtout leur désir⁶⁸.

*Le jugement de la conscience, en revanche, doit être placé sur le plan de l'activité réflexive de la raison pratique, c'est-à-dire sur le même plan que celui où les principes pratiques sont formulés sous forme d'énoncés normatifs (préceptes) par la science morale*⁶⁹. La conscience actuelle est un jugement sur une action concrète à accomplir ou déjà accomplie sur la base de ces énoncés normatifs réfléchis. Le lien entre le jugement de la conscience et les dispositions actuelles ou habituelles des appétits est moins étroit que celui de la prudence, de sorte que la conscience possède un caractère principalement, voire exclusivement, cognitif⁷⁰. C'est pour cette raison que nous expérimentons souvent la « voix de la conscience » comme quelque chose d'« objectif », qui contraste parfois avec notre inclination affective ou notre opinion « subjective » du moment, éléments qui influencent effectivement le choix et le déterminent souvent.

L'activité de la conscience vise à juger correctement sur la base de la science morale ; la prudence, en revanche, « ne consiste pas dans la simple considération, mais dans l'application à l'œuvre, ce qui est la fin de la raison pratique. Et c'est pourquoi il serait souverainement contraire à la prudence de manquer cette application »⁷¹. En d'autres termes : la fin immédiate de la conscience, en tant qu'activité réflexive, est de juger l'action proposée selon la vérité ; la fin de la prudence, en tant qu'activité régulatrice directe de la raison pratique, est d'identifier, de commander et de réaliser le choix droit. Si celui-ci n'est pas réalisé, il y a manque de prudence, mais pas nécessairement erreur de conscience, car il est possible que le jugement qui guide le choix⁷² s'oppose à la conscience, « comme par exemple le plaisir de la fornication, par la convoitise duquel la raison est liée pour éviter que son dictamen n'en appelle à un choix [raisonné]. Et ainsi, un homme se trompe en choisissant ; et il ne se trompe pas dans la conscience, mais il agit contre la conscience ; et si l'on dit qu'il fait cela avec mauvaise conscience, c'est en tant que ce qui est fait ne concorde pas avec le jugement de la science »⁷³. Le mal moral signifie précisément que le jugement de choix n'est pas en accord avec le jugement de conscience.

Il n'est pas rare que certains appellent « jugement de conscience » ce qui est proprement un jugement de choix, une décision. Il est nécessaire de clarifier ce malentendu, car une telle identification revient à admettre que toute décision humaine pourrait être assimilée à un jugement

66. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, op. cit., p. 276-281.

67. Voir la section 1.2.2, p. 13.

68. Voir la section 7.3.2, p. 148. L'activité directe de la raison pratique s'achève avec l'action, et « pour bien agir, il ne suffit pas d'élaborer une norme spécifique et de juger que l'on a suffisamment réfléchi. Il faut encore passer de la considération *in universalis*, typique de la conscience, à la considération *in particulari*, c'est-à-dire à cette considération dans laquelle les prémisses du raisonnement ne sont pas simplement des normes, bien que spécifiques et circonstanciées, mais sont principalement les intentions droites de l'agent individuel, les inclinations actuelles de sa volonté et de ses appétits passionnels vers des fins vertueuses » (ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, op. cit., p. 277-278).

69. Voir la section 8.1.5, p. 176.

70. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire des Sentences, Livre II*, op. cit., d. 24, q. 2, a. 4, ad 2 ; *De veritate*, q. 17, a. 1, ad 4

71. *ST*, II-II, q. 47, a. 1, ad 3.

72. Sur la nature de ce jugement, voir les sections 6.3, 7.3.2 et 7.3.3, respectivement p. 114, 148, 150.

73. *De veritate*, q. 17, a. 1, ad 4.

de conscience. Autrement dit, une « bonne volonté » générique suffirait pour agir « en conscience » : il s'agit là d'une conception très proche de celle de la conscience créatrice, puisqu'elle ne tient pas compte du fait qu'un bon choix n'implique pas seulement la cohérence avec ses propres convictions subjectives (absence de remords de conscience), mais surtout la possession des vertus intellectuelles et morales qui permettent d'identifier l'action qui les réalise ici et maintenant, en plus de permettre d'abord une formation correcte de la conscience. Comme on le voit, le rôle attribué à la conscience par ces auteurs dépend d'une théorie de l'action différente, plus que de sa définition conceptuelle.

En ce qui concerne la distinction entre conscience et prudence, il faut considérer, en second lieu, l'insistance de nombreux auteurs, et parmi eux Thomas d'Aquin, sur la thèse selon laquelle *la conscience morale est un acte et non un habitus*, thèse qui ne peut être comprise, si nous ne voulons pas tomber dans la banalité, comme la simple affirmation de la différence entre un habitus et son acte propre : cette thèse signifie plutôt que la conscience n'est pas l'acte propre et spécifique d'un seul habitus, mais un acte d'évaluation de la raison pratique qui peut être mis en œuvre à différents niveaux et sur lequel influent des habitus différents⁷⁴. La raison effectue cette évaluation morale à différents moments : avant d'agir, après l'action, mais aussi avant l'intention et le consentement volontaire, car avant tout acte de la volonté (qu'il s'agisse du désir, de l'intention, du consentement ou du choix), la raison en saisit la bonté ou la malice. L'on se rend compte que l'on ne doit pas agir ou que l'on n'aurait pas dû agir de telle manière, mais aussi qu'il n'est pas licite de désirer telle fin ni de délibérer sur les moyens d'y parvenir, etc. La conscience est donc un phénomène plus large que la prudence, mais en ce qui concerne l'identification et la mise en œuvre du choix concret, la prudence s'étend à plus de choses et remplit plus de fonctions que la conscience : cette dernière ne juge que de la moralité du projet opératif ; la prudence, en revanche, aide à délibérer, à juger, à choisir et à exécuter, en mettant en jeu à cet effet toutes les vertus annexes et en se servant aussi des jugements de la conscience.

10.4 Étude théologique systématique des problèmes du jugement moral

Le concept de conscience morale au sens restreint (*conscience actuelle*) proposé par l'encyclique *Veritatis splendor* est conforme à la doctrine traditionnelle inspirée de saint Thomas, pour qui *la conscience est le jugement résultant de l'application de la connaissance morale à une action singulière à accomplir ou déjà accomplie*⁷⁵. À première vue, le concept d'« application » pourrait sembler une opération déductive mécanique, passive et évidente, qui finirait par banaliser le concept de conscience lui-même. Il n'en est rien. Le jugement de conscience est un acte de discernement extrêmement complexe⁷⁶, dans lequel divers éléments, tels que la connaissance morale, la connaissance de l'action et de la situation, le sens de l'obligation morale et les composantes affectives du choix, doivent s'articuler entre eux de manière adéquate pour atteindre la vérité morale. Nous allons consacrer cette section à un approfondissement de ces éléments et de leur interaction mutuelle, en nous limitant, par souci de concision, aux aspects essentiels.

74. Cf. *De veritate*, q. 17, a. 1 ; *ST*, I, q. 79, a. 13, ad 3.

75. Cf. *De veritate*, q. 17, a. 12 ; *ST*, I, q. 79, a. 13, c.

76. Nous parlons ici du discernement de la moralité d'une action (jugement de conscience), et non du discernement prudentiel de l'action juste à poser (choix), dont le jugement de conscience n'est qu'un élément, comme nous l'avons expliqué dans le paragraphe précédent. Pour une clarification terminologique sur le « discernement » et son rôle dans l'éthique de la vertu, voir l'étude de Marco PANERO, « Prudenza e discernimento. Indagine sistematica del loro rapporto alla luce della struttura dell'atto umano », *Salesianum*, vol. 85, n° 1 (2023), p. 43-89.

10.4.1 Conscience et science morale

La conscience juge sur la base d'un savoir moral préexistant. Cela signifie qu'elle présuppose non seulement l'*habitus* des premiers principes moraux (syndérèse), et donc la connaissance naturelle non réfléchie des critères vertueux pour la régulation des actions et des biens humains, mais aussi leur formulation réfléchie sous forme de préceptes ou de normes⁷⁷. L'*habitus* de la science morale est donc en quelque sorte présupposé. Bien entendu, il ne s'agit pas d'affirmer que seuls les spécialistes de la philosophie ou de la théologie morale sont en mesure de formuler un jugement de conscience, mais plutôt qu'il présuppose une connaissance morale réfléchie, même si elle est normalement possédée de manière non scientifique, qui s'acquiert par la réflexion, l'éducation, les us et coutumes sociaux, l'étude, l'exemple des personnes vertueuses, etc. Cela ne veut pas dire que la science morale est une connaissance purement « théorique » qui pourrait être étudiée dans un livre, comme la biologie ou l'histoire. Il s'agit toujours d'une *connaissance pratique*, c'est-à-dire d'une connaissance de ce qu'il est bon pour moi de désirer. C'est pourquoi il ne suffit pas d'avoir entendu parler de l'existence d'une norme morale pour qu'elle fasse partie de sa propre science morale : il faut qu'elle devienne une conviction personnelle (connaissance pratique).

En tout état de cause, *les normes morales sont l'un des principaux moyens pour communiquer et pour recevoir la connaissance morale réfléchie.* Au sens large, les normes sont des propositions logiquement universelles qui ont pour sujet une action ou la description d'une action et pour prédicat des expressions telles que « moralement bon », « moralement mauvais », « moralement obligatoire » ou d'autres analogues. Mais en raison de leur caractère de connaissance pratique, *les normes ne sont pas seulement un commandement ou une interdiction, mais elles sont aussi une instruction, un enseignement : au moyen de formules plus ou moins simples, elles transmettent la connaissance des principales exigences des vertus personnelles et sociales, et donc du bonheur que nous désirons fondamentalement.*

Donnons quelques exemples. La vertu de justice exige le respect des droits et des biens d'autrui. En ce qui concerne les biens de nature matérielle, tout cela peut être exprimé de manière synthétique en disant : « ne pas voler » ; ou bien en formulant des normes morales plus détaillées telles que les suivantes : le vol est moralement mauvais ; en cas d'extrême nécessité, il est moralement licite de prendre les biens d'autrui nécessaires – mais seulement ceux qui sont strictement nécessaires – pour sortir de cet état, puisque dans des conditions normales, personne ne peut raisonnablement refuser à autrui ce dont il a besoin pour ne pas mourir de faim ou de soif ; la rapine est moralement illicite et est plus grave que le vol, car aux dommages matériels s'ajoutent des menaces ou de la violence à l'encontre du propriétaire légitime ; la personne qui a volé est tenue de restituer au propriétaire légitime le bien volé ou, si le bien a été consommé, sa valeur économique, etc. Toutes les exigences de la vertu de justice pourraient ainsi être énoncées. Ces normes, ainsi que d'autres, permettent de juger correctement les actions individuelles. S'il s'agit d'actions simples, des formules synthétiques suffisent. Pour juger d'actions complexes, par exemple de la licéité morale de certaines opérations commerciales ou financières, des normes plus spécifiques seront nécessaires.

L'application de la connaissance morale est tout sauf simple et évidente. *Les normes ne sont pas la simple expression d'une volonté supérieure qui doit être observée même si le monde s'écroule, mais elles sont l'expression linguistique d'une régulation (ordinatio rationis) qui doit d'abord être correctement comprise dans ses termes et dans son sens véritable.* Une compréhension exacte du cas particulier (cas d'espèce) et du sens de la norme elle-même est donc nécessaire, afin de pouvoir remédier aux éventuels défauts d'un énoncé normatif, soit parce que son expression linguistique n'est pas tout à fait exacte, soit parce que, dans un cas concret, il entre en conflit avec d'autres exigences tout aussi importantes, soit parce que le sujet se trouve dans une situation que la norme en question n'a ni

77. Voir les sections 8.1.4 et 8.1.5, respectivement p 171 et 176.

voulu ni pu envisager⁷⁸. Il faut cependant signaler que *pour une compréhension adéquate d'un cas moral particulier, il faut tenir compte de la doctrine sur les sources de la moralité* qui a été étudiée au chapitre 6.

Reprenons un exemple déjà proposé dans ce chapitre. Il peut arriver qu'une femme mariée se voie prescrire, comme seul traitement possible de sa maladie, un médicament qui pourrait provoquer une infertilité temporaire comme effet secondaire. En lisant la notice, la femme se rend compte qu'il s'agit d'un médicament anovulatoire et pense que sa prise est moralement illicite, puisque la contraception est une action qu'aucune circonstance ne peut rendre légitime. Dans ce cas, il est clair que la femme ne connaît pas le cas moral particulier « contraception ». La contraception est « toute action qui, soit en prévision de l'acte conjugal, soit dans son déroulement, soit dans le développement de ses conséquences naturelles, se proposerait comme but ou comme moyen de rendre impossible la procréation »⁷⁹. Cette définition permet de comprendre qu'est moralement licite « l'usage des moyens thérapeutiques vraiment nécessaires pour soigner des maladies de l'organisme, même si l'on prévoit qu'il en résultera un empêchement à la procréation, pourvu que cet empêchement ne soit pas, pour quelque motif que ce soit, directement voulu »⁸⁰, et ce, non pas parce qu'une exception est admise, mais simplement parce que l'action jugée ne se propose pas, ni comme but ni comme moyen, de rendre impossible la procréation, et qu'elle ne relève donc pas du cas particulier « contraception ».

10.4.2 Conscience morale, normes de comportement, exceptions

*L'application des normes de comportement par la conscience morale personnelle doit tenir compte de la distinction entre « normes juridiques » et « normes morales »*⁸¹. Les deux ont une portée morale, mais leur relation à l'action et la manière dont elles sont obligatoires est complètement différente.

Nous appelons « normes juridiques » les règles de comportement qui sont constitutives de la licéité ou de l'illicéité morale – ou au moins juridique – des actions concernant la promotion ou la protection d'un bien ou d'un état de choses profitable. Certaines lois civiles et ecclésiastiques sont des « normes juridiques », de même que certaines normes établies par la science morale qui n'ont pas de positivité ou de négativité propre indépendamment d'une telle norme : la nécessité de sauvegarder des biens personnels et sociaux importants justifie une norme, selon laquelle des actions qui ne possèdent pas de valeur morale intrinsèque deviennent bonnes ou mauvaises. Comme nous l'avons expliqué au chapitre 9, les normes humaines positives obligent également en conscience, mais il s'agit de normes qui, en termes généraux, laissent ouverte la possibilité d'exceptions ou de corrections selon l'épikie⁸², à condition que l'on se trouve dans des situations concrètes dans lesquelles le respect de la norme n'est plus nécessaire ou serait même préjudiciable⁸³.

Le code de la route en est un bon exemple. La circulation ordonnée des voitures, nécessaire à la protection du bien que constituent la mobilité et la sécurité des citoyens, exige, par exemple,

78. À ce sujet, une série de problèmes émergent, que nous traiterons dans les sous-sections suivantes, et qui relèvent de la théorie du jugement d'action réflexif. Comme tous les problèmes concernant la connaissance réflexive, cette théorie intéresse surtout les moralistes et ceux qui sont confrontés à l'étude de situations très complexes. En tant que connaissance réflexive, la théorie du jugement d'action présuppose l'exercice direct de la raison pratique qui, avec l'aide de la grâce et des vertus chrétiennes, est en mesure d'identifier pour chaque problème la solution qui lui convient. Toutefois, il faut rappeler que cette partie de la théologie morale est, somme toute, d'une importance secondaire.

79. PAUL VI, *Humanae vitae*, op. cit., n° 14.

80. *Ibid.*, n° 15.

81. Nous reprenons cette distinction de RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, op. cit., p. 277-283.

82. Nous traiterons de l'épikie dans la section 10.4.4, p. 224.

83. Il faut prendre en compte de ce qui a été dit sur le caractère obligatoire de la loi civile (section 9.1.4, p. 197) : elle lie la conscience, mais son obligation morale est en relation directe avec la valeur et l'importance des biens sociaux protégés par la norme. En d'autres termes, l'obligation morale n'est pas une dimension de la norme juridique considérée isolément, mais elle est l'effet de la responsabilité humaine par rapport à la réalité sociale.

de tenir sa droite ou de s'arrêter avant les feux rouges, et interdit le contraire. Mais il peut y avoir des exceptions et même épikie : un dimanche d'août, lorsque la ville est déserte, ce n'est pas une faute morale de ne pas attendre devant un feu rouge, si la visibilité est bonne et que l'on a la certitude de ne pas courir et de ne pas faire courir de danger à autrui ; dans les mêmes conditions, il est moralement possible de se déporter sur la gauche pendant quelques mètres pour éviter une irrégularité de la chaussée, etc. Tout cela est possible parce qu'il n'y a pas de désordre intrinsèque dans ces actions, qui ne sont bonnes ou mauvaises qu'en raison de leur rapport à une règle généralement fonctionnelle pour obtenir un état de choses avantageux ou même nécessaire.

Les « normes morales », en revanche, sont des énoncés normatifs dont le fondement ontologique est la positivité ou la négativité éthique intrinsèque de l'action commandée ou interdite. Les normes interdisant l'adultère, l'avortement, le viol, etc. peuvent servir d'exemples. Ces normes ne sont pas constitutives de la licéité ou de l'illicéité morale de l'action mais, au contraire, c'est la licéité ou l'illicéité de l'action commandée ou interdite qui fonde la validité de la norme. La « norme morale » est valide dans la mesure où elle exprime vraiment la conformité ou l'opposition réelle d'une manière d'agir avec les principes de la raison éclairée par la foi, c'est-à-dire avec les vertus théologiques et morales. Lorsqu'on observe une « norme morale », l'on ne se contente pas de respecter une règle généralement utile et profitable pour la protection de certains biens, mais l'on accomplit plutôt l'acte de vertu (foi, charité, justice, etc.) ou l'on s'abstient d'un acte qui lui est opposé. Au sens strict, aucune exception ou épikie n'est possible par rapport à ces normes, car le bien ou le mal ne réside pas dans l'observation de la norme pour protéger une valeur ou un état de choses ; le bien ou le mal réside dans l'action elle-même, qui, dans son volontaire intrinsèque, est un acte de vertu ou un acte qui s'y oppose. Si, dans certains cas, il semble qu'en matière proprement morale, il faut faire une exception, c'est parce que l'action n'entre pas du tout dans la norme (comme c'était le cas dans l'exemple proposé précédemment de la prise d'un médicament anovulatoire pour des raisons véritablement thérapeutiques). Il ne s'agit alors pas d'une exception, mais d'une fausse dénomination ou d'une mauvaise compréhension du cas moral particulier. Dans le domaine proprement moral, le concept même d'exception devrait être abandonné, car s'il était compris correctement et rigoureusement, il impliquerait d'admettre que de temps en temps, « un peu d'injustice », « un peu de violence » ou « un peu de luxure » sont moralement acceptables ou même inévitables, et donc conformes à la suite du Christ, ce qui ne peut évidemment pas être admis.

Il faut encore distinguer les « normes morales positives », c'est-à-dire les normes qui commandent de faire quelque chose (honore ton père et ta mère), et les « normes morales négatives », c'est-à-dire les normes qui interdisent de faire quelque chose (tu ne commettras pas l'adultère). L'on peut affirmer que les normes négatives obligent *semper et pro semper*, dans toutes les circonstances ou situations possibles, car le choix du comportement qu'elles interdisent « n'est en aucun cas compatible avec la bonté de la volonté de la personne qui agit, avec sa vocation à la vie avec Dieu et à la communion avec le prochain »⁸⁴. Les normes positives, en revanche, obligent *semper sed non pro semper*, en ce sens que, tout en conservant leur validité substantielle, il n'est pas toujours possible d'accomplir les œuvres positives commandées. « Ce que l'on doit faire dans une situation déterminée dépend des circonstances, qui ne sont pas toutes prévisibles à l'avance. [...] Il est toujours possible que l'homme, sous la contrainte ou en d'autres circonstances, soit empêché d'accomplir certaines bonnes actions ; mais il ne peut jamais être empêché de ne pas faire certaines actions, surtout s'il est prêt à mourir plutôt que de faire le mal »⁸⁵.

Ce qui précède permet de comprendre que l'application de la connaissance morale en vue de la formulation du jugement de conscience exige une compréhension active et attentive de la nature, du fondement et du sens des différents énoncés normatifs.

84. *Veritatis splendor*, n° 52.

85. *Ibid.*

10.4.3 Conscience morale et situation

Le jugement de conscience exige également une compréhension et une évaluation droites de la situation. Le concept de situation a parfois été interprété et utilisé comme un expédient pour relativiser la validité absolue des « normes morales négatives », et donc pour nier l'existence d'actions intrinsèquement mauvaises. Bien qu'elle contienne quelques propositions positives, l'« éthique de situation » qui en a suivi a posé d'importants problèmes doctrinaux, qui ont motivé diverses interventions du Magistère ecclésiastique⁸⁶. Mais la situation du sujet moral peut et doit être interprétée positivement. Elle exprime l'incarnation, la vocation et la sociabilité du sujet moral humain, qui, loin d'être une limite, ouvrent le chemin personnel de chaque sujet vers l'unique vérité et l'unique Seigneur.

Il ne fait aucun doute que le statut (célibataire, marié, prêtre, etc.), la profession (médecin, juge, militaire) et d'autres caractéristiques de la personne sont sources de devoirs et de droits particuliers. Dans la pratique, les différentes exigences éthiques sont structurées comme les différents étages d'une maison. Les étages supérieurs s'ajoutent aux étages inférieurs et aux fondations, et ceux-ci soutiennent ceux-là. Les devoirs particuliers liés à l'état civil, à la profession, etc. présupposent les exigences éthiques communes à la condition humaine et à la condition chrétienne. Ces dernières peuvent parfois acquérir des modalités spécifiques (la charité, par exemple, a des exigences spécifiques pour le médecin, le prêtre, etc.), mais elles ne peuvent être annulées ou relativisées dans leur substance par la condition particulière d'une personne concrète. En outre, lorsqu'il s'agit de trouver l'action qui réalise les vertus dans un contexte donné, il arrive souvent que ce soit le sujet lui-même qui soit le seul capable de prendre la mesure, grâce à sa conscience, des exigences particulières de la situation. Il est donc important de respecter les décisions d'autrui lorsqu'elles ne sont pas contraires à la loi morale et qu'elles sont prises en bonne conscience.

Par exemple, si je dois décider d'entreprendre un long voyage pour m'occuper d'un parent malade, mais que je sais que cela entraînera des problèmes pour mon travail, je devrai bien peser toutes les circonstances (la nécessité de ma présence aux côtés de mon parent, les conséquences que cela aura pour mon travail ou pour d'autres engagements que j'ai pris, l'exemple que je donnerai aux autres, etc.), je demanderai conseil, mais en dernière instance, il revient à ma conscience de juger si ce voyage est opportun ou non.

Il convient toutefois de noter que *toute exigence morale véritable est potentiellement universelle*, ce qui signifie qu'une telle exigence incombe à toute personne se trouvant dans cette situation concrète. Si une personne se trouvait dans une situation si exceptionnelle qu'elle serait en fait unique au monde, il n'en resterait pas moins vrai que les exigences éthiques valables pour elle seraient également valables pour toute autre personne se trouvant dans une situation identique.

10.4.4 La vertu d'épikie

La tradition théologico-morale catholique a accordé une large place à l'épikie, qui perfectionne le jugement moral en permettant d'atteindre la vérité même dans des situations exceptionnelles. L'étude des sources classiques ne laisse aucun doute sur le fait que *l'épikie était considérée, à tous*

86. Cf. PIE XII, *Message-radio à l'occasion de la Journée de la famille*, op. cit. et PIE XII, *Discours aux participants au congrès de la Fédération catholique mondiale de la jeunesse féminine*, 18 avr. 1952, URL : https://www.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1952/documents/hf_p-xii_spe_19520418_soyez-bienvenues.html : AAS 44 [1952], p. 270-278 et p. 413-419 ; SAINT-OFFICE, *Morale de situation. Instruction du Saint-Office*, 2 fév. 1956 ; DS, n^{os} 3918-3921. Des raisons de brièveté ne nous permettent pas d'aborder les problématiques gnoséologiques et théologiques de l'éthique de situation. Elle souffre des limites fondamentales de l'éthique de l'obligation, qu'elle cherche à surmonter en déplaçant l'axe de la balance vers le singulier. Une conception correcte de la prudence permet de mieux répondre aux exigences de la singularité irremplaçable du sujet moral sans relativiser pour autant les principes constitutifs de la raison morale.

égards et au sens le plus strict, comme une vertu morale⁸⁷, c'est-à-dire comme une qualité appartenant à la pleine formation morale de l'homme. Cela signifie que l'épikie est le principe de choix qui ne sont pas seulement bons, mais même excellents et très bons : pour Aristote, « l'équitable (*epieikés*) est juste, et [...] est supérieur à une certaine espèce de juste »⁸⁸ ; pour saint Albert le Grand, l'épikie est « *superiustitia* »⁸⁹. Elle n'est donc pas quelque chose de moins bon, un « rabais » qui devrait être toléré. La place originelle de l'épikie est le domaine des comportements régis par les lois civiles, auxquels les scolastiques ont ajouté les comportements régis par le droit canon ; en tout cas, des lois humaines perfectibles (nous les avons appelées plus haut « normes juridiques »).

Reprenant fidèlement la pensée d'Aristote et de saint Thomas, Cajétan explique synthétiquement la nature de l'épikie par les mots suivants : « *Directio legis ubi deficit propter universale* »⁹⁰, rectification de la loi là où elle fait défaut en raison de son universalité. L'homme moralement bien formé ne sait pas seulement quels comportements sont commandés ou interdits, mais il comprend aussi pourquoi. Or, puisque la loi parle en termes universels, il peut se produire quelque chose qui, malgré les apparences, n'entre pas dans la norme universelle. L'homme vertueux s'en rend compte, car il comprend que, dans ce cas, l'observation littérale de la loi aboutirait à un comportement qui porterait atteinte à la justice ou au bien commun, qui sont les principes inspireurs suprêmes de toute loi et de tout législateur. Il faut alors – lorsque le législateur humain a négligé une circonstance ou n'a pas légiféré correctement – rectifier l'application de la loi, et considérer comme prescrit ce que le législateur lui-même dirait s'il était présent, et qu'il aurait inclus dans la loi s'il avait pu connaître le cas en question (l'on pense bien sûr à un législateur qui recherche le bien commun). Et tout cela est fait non pas parce qu'on ne peut pas faire mieux, mais parce qu'autrement l'on aurait un comportement injuste et qui porterait atteinte au bien commun. L'épikie n'est pas une attitude qui peut être invoquée gracieusement et elle n'a rien à voir avec le principe de tolérance. Mais le cas échéant, elle devient la règle qu'il faut nécessairement suivre. Si, par exemple, un arrêté municipal interdit formellement de traverser un jardin en marchant sur l'herbe, il est clair que cette disposition ne vise pas le cas où il serait nécessaire de passer par là pour échapper à un incendie ou à d'autres dangers graves. Celui qui ne viendrait pas en aide aux citoyens en danger pour ne pas piétiner l'herbe du jardin municipal serait un insensé. Lorsque la loi s'avère inadéquate, il faut agir en s'appuyant sur des principes pratiques de plus haut niveau, plus directement dépendants du concept même de justice ou de bien commun⁹¹.

Tout le monde est d'accord (de saint Thomas à saint Alphonse) pour dire que la loi ne doit pas être observée lorsque, dans un cas particulier, elle est *aliquo modo contraria* (d'une certaine manière contraire) à la justice ou au bien commun. Mais sur le sens exact d'*aliquo modo*, il n'y a

87. Cf. ST, II-II, q. 120, a. 1. Pour une analyse détaillée des sources classiques et des propositions modernes, nous renvoyons le lecteur à RODRÍGUEZ LUÑO, *Diffamazione, epicheia, divorziati*, op. cit. ; Gilbert NDYAMUKAMA GOSBERT, *The Virtue of Epikieia: From the Perspective of Virtue Ethics*, Dissertationes – Series Theologica, n° 42, Edusc, Roma, 2012.

88. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, op. cit., V, 10 : 1137 b 24.

89. ALBERT LE GRAND, *Super Ethica: Commentum et Quaestiones*, sous la dir. de Wilhelm KÜBEL, vol. 1, Opera omnia, n° 14, Aschendorff, Monasterii Westfolorum, 1968, p. 384.

90. Cf. CAJÉTAN, *Commentaire de la « Summa Theologiae »*, ST, II-II, q. 120, a. 1, dans THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae cum commentariis Card. Caietani [Illa Ilae, q. 52-122]*, Editio leonina, vol. IX, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Rome, 1897.

91. Saint Thomas soutient même que la justice est attribuée *per prius* à l'épikie et *per posterius* de la justice légale, puisque celle-ci se dirige selon l'épikie. En effet, – ajoute-t-il – l'épikie est « comme la règle supérieure des actes humains » (ST, II-II, q. 120, a. 2, c.). Cela ne signifie pas, bien sûr, que l'épikie se situe au-dessus du bien et du mal, mais simplement que lorsque les critères communs de jugement échouent pour les raisons exposées ci-dessus, l'acte à poser doit être identifié par un jugement directif, que saint Thomas appelle *gnome*, qui doit être inspiré directement par des principes plus haut (« *altiora principia* »), comme le sont la *ratio iustitiae* elle-même et le bien commun, sans suivre la médiation du précepte qui, ici et maintenant, fait défaut. L'épikie est « règle supérieure » en ce qu'elle renvoie directement à des principes moraux de plus haut niveau pour juger des cas exceptionnels.

pas un accord complet. Pour Saint Thomas et pour Cajétan, l'épikie doit s'appliquer lorsque le respect de la norme juridique porterait une atteinte réelle à la justice ou au bien commun (dans l'exemple précédent, le fait de ne pas porter secours afin de ne pas traverser le jardin). Pour Suárez, cette opinion est trop rigide⁹². Il considère que l'épikie s'applique également dans les trois hypothèses suivantes : 1. Lorsque l'accomplissement de la loi, bien que non injuste, est très difficile et contraignant : par exemple, si elle implique un risque grave pour sa vie ; 2. Lorsqu'il est certain que le législateur humain, tout en pouvant obliger même dans ce cas, n'a pas eu et n'a pas l'intention de le faire faire ; 3. Lorsque l'observation de la loi, même si elle ne porterait pas du tout atteinte au bien commun, nuirait au bien de la personne en question, à condition – souligne Suárez – que « le préjudice soit grave et *qu'aucune exigence du bien commun ne contraigne à causer ou à permettre un tel préjudice* ». Sans vouloir trancher la question maintenant, notons que Suárez ne considère pas l'épikie comme une vertu morale, mais plutôt comme une interprétation bienveillante de la loi, de sorte que tout son raisonnement a un caractère juridique plutôt que moral, propre à la tradition post-tridentine et différent de celui de l'éthique de la vertu.

Les normes proprement morales, dans la mesure où elles formulent les exigences des vertus, ne peuvent être corrigées par l'épikie. Les exigences de la justice ou de la tempérance formulées par la norme ne peuvent jamais être contraires à la justice ou au bien commun. C'est pourquoi l'on dit que les préceptes de la loi morale naturelle en tant que tels restent en dehors du champ d'application de l'épikie. Cependant, il peut arriver que la formulation linguistique et normative d'une exigence morale soit inadéquate parce que, dans sa généralité, elle ne peut pas prévoir les circonstances exceptionnelles dans lesquelles l'agent peut se trouver. L'épikie permet alors une parfaite adaptation du comportement concret à la *ratio virtutis*. Par exemple, un objet en dépôt doit être restitué parce que sa restitution est un acte de la vertu de justice. Dans les cas exceptionnels où la restitution du dépôt n'est plus un acte de justice (restituer une arme à une personne qui manifeste l'intention de commettre un crime), et où le restituer pourrait même être un acte contraire à la justice, alors la vertu d'épikie permet d'arriver au jugement prudentiel qu'ici et maintenant le dépôt ne doit pas être restitué. L'homme juste (qui possède la vertu de justice) ne peut pas ne pas s'en rendre compte. L'épikie est nécessaire précisément parce que – quelle que soit la lettre de l'énoncé normatif – la justice et les autres vertus éthiques n'admettent pas d'exceptions.

10.4.5 Conscience et obligation morale

Nous avons peu parlé jusqu'à présent du sens du devoir moral. Alors que dans les éthiques philosophiques et théologiques de l'obligation, il s'agit d'un concept éthique d'une extrême importance (que l'on pense à Kant), dans l'éthique de la vertu, il joue un rôle important mais dérivé⁹³. Pour l'éthique philosophique de la vertu, la règle morale des vertus est une règle de devoir, et il en va de même pour l'éthique théologique en ce qui concerne la règle des vertus chrétiennes, théologiques et morales. *Le devoir n'est cependant ni la seule ni la principale motivation.* Celle-ci revient à la charité. Le devoir ne présuppose pas non plus nécessairement l'existence d'une inclination contraire : à l'inverse, le devoir s'oriente dans la même ligne que les inclinations sensibles et spirituelles de la personne et que le dynamisme de la grâce de l'Esprit Saint.

Pour la théologie, l'obligation morale contient une référence à l'appel divin à la sainteté, et est donc quelque chose de plus qu'un sens du devoir. La conscience morale est le siège privilégié où le caractère théonomique de l'obligation morale est ressenti d'une manière claire et réfléchie. La règle morale des vertus « est juste dans la mesure où elle a pour finalité normative Dieu, le Bien parfait ;

92. Pour une étude analytique des auteurs auxquels nous nous référons, cf. RODRÍGUEZ LUÑO, *Diffamazione, epicheia, divorziati*, op. cit., p. 118-131.

93. Une étude exhaustive du rapport entre vertu et devoir, accompagnée d'une excellente bibliographie, a été réalisée par ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, op. cit. Nous y renvoyons le lecteur qui souhaite approfondir le sujet.

elle oblige également, dans la mesure où elle est une règle qui est en nous, mais qui vient de Dieu : par elle, Dieu nous notifie l'ordre moral juste, et par là lie et oblige notre volonté vis-à-vis de celle de Dieu. Si la règle morale n'était qu'une règle et non pas aussi une loi, la faute morale ne serait qu'une erreur coupable, l'échec de la vraie fin, mais pas la violation d'une obligation. Au contraire, nous prenons conscience qu'en violant la règle morale, nous violons une obligation. Dans la pensée chrétienne, cette prise de conscience que la règle morale est aussi une loi obligatoire qui vient de Dieu prend le nom de conscience morale »⁹⁴.

10.5 Modalités de la conscience morale

10.5.1 Classification des états de conscience

L'on peut classer les différentes modalités que peut présenter le jugement de conscience, en considérant trois critères⁹⁵ :

1. *Par sa relation à l'action jugée*, l'on parle de *conscience antécédente*, qui juge l'acte que l'on est sur le point d'accomplir, en le commandant, le permettant, l'interdisant, etc. et de *conscience conséquente*, qui approuve ou désapprouve une action déjà accomplie.
2. *En raison de sa conformité à la vérité*, l'on distingue entre la *conscience droite* ou *vraie*, qui juge la qualité morale d'un acte avec vérité, et la *conscience erronée*, qui ne parvient pas à la vérité sur la qualité morale de l'action, estimant bonne une action qui est en réalité mauvaise ou vice-versa.

La cause de l'erreur de conscience est l'ignorance. L'ignorance peut concerner la norme (*ignorantia iuris*), comme dans le cas de quelqu'un qui ne sait pas qu'il existe une loi ordonnant que les responsables de certains crimes soient dénoncés ; ou le fait (*ignorantia facti*), comme dans le cas de quelqu'un qui ne comprend pas que l'action dont il a été témoin était un crime de ce type.

Afin d'évaluer comment l'ignorance peut modifier l'imputabilité morale, il est nécessaire de distinguer les différents genres d'ignorance. L'*ignorance invincible* est celle qui domine la conscience à un point tel qu'elle ne laisse aucune possibilité de la reconnaître et de la repousser. L'*ignorance vincible* est celle qui, compte tenu des circonstances du sujet agissant, peut être reconnue et supprimée, mais qui subsiste parce que l'on n'a pas voulu la surmonter ou parce que l'on n'a pas fait tout ce qui était possible pour la vaincre.

L'ignorance est invincible : a. Lorsque la personne ne soupçonne même pas que sa propre opinion est erronée et doit donc être abandonnée ; b. Lorsque, malgré la réflexion, l'étude et des questions posées à des personnes prudentes et expérimentées sur un certain problème, l'on arrive sincèrement à une solution objectivement erronée, même si le sujet n'en est pas du tout conscient. L'ignorance est vincible lorsque surgissent des doutes sur la vérité de sa propre opinion (soit à cause d'une certaine insécurité de la conscience, soit à cause du contraste entre notre opinion et celle des personnes faisant autorité) et que, disposant de moyens aptes à découvrir la vérité, l'on n'agit pas avec le sérieux approprié par paresse, malice, etc. L'on peut également dire que l'ignorance est invincible dans la mesure où elle n'est causée ni directement ni indirectement par notre volonté et qu'elle est vincible dans la mesure où elle procède d'un

94. *Ibid.*, p. 253. La référence de la conscience morale à Dieu est soulignée à la fois par l'Écriture Sainte et par l'enseignement de l'Église, comme nous l'avons expliqué précédemment. Ceci est très important pour la notion chrétienne de péché, comme nous le verrons dans le chapitre 9.

95. Nous reprenons, avec quelques modifications, ce qui a été écrit dans RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética*, op. cit., nos 133 & 237-244.

ou plusieurs actes de la volonté : ne pas avoir voulu comprendre un certain sujet, négliger habituellement les aspects moraux de son activité professionnelle, se fermer face aux exigences éthiques, etc.

L'ignorance invincible supprime la liberté et l'imputabilité morale de l'action dans les mêmes limites que celles de l'ignorance : elle n'est donc pas coupable (celui qui tire sur une personne qu'il n'a pas reconnue comme son propre père est coupable d'homicide, mais pas de parricide). L'action causée par ce type d'ignorance est non volontaire, voire involontaire⁹⁶. *L'ignorance vincible n'enlève pas la liberté et l'imputabilité morale de l'action* (en définitive, le sujet ne veut pas l'action parce qu'il ignore, mais il ignore parce qu'il veut), *bien qu'elle puisse parfois l'atténuer* : par conséquent, elle est coupable, car elle présuppose un désordre moral volontaire, au moins par négligence. Il conviendra d'apprécier si cette ignorance présuppose chez le sujet une faute grave ou une faute légère, si elle répond à une volonté expresse d'ignorer pour pouvoir satisfaire sans entrave ses désirs (ignorance crasse ou supine), ou encore si elle répond à une négligence qui, sans la supprimer, atténue la responsabilité morale (ignorance simplement vincible).

3. Selon le type d'assentiment, c'est-à-dire *selon le degré de certitude avec lequel on porte un jugement*, l'on parle de *conscience certaine*, si elle juge avec certitude qu'un acte est bon ou mauvais ; de *conscience probable*, si le jugement n'est pas certain au point d'exclure la possibilité contraire ; et de *conscience douteuse*, si l'on ne sait pas quel parti prendre, et que l'on ne peut donc pas porter de jugement⁹⁷.

10.5.2 Principes pour suivre la conscience

1. *Seule la conscience certaine est une règle morale*. La conscience certaine doit être suivie. Celui qui agit contre elle réalise le mal avec certitude, puisqu'il contredit l'exigence morale connue. Il n'est pas décisif à cet égard que la conscience soit vraie ou fausse : celui qui veut une action jugée avec certitude comme mauvaise, même si elle est objectivement bonne, veut ce qu'il voit avec certitude comme mauvais et pèche formellement.
2. *En plus d'être certaine, la conscience doit être vraie ou invinciblement erronée pour être une règle de moralité*. Au sens strict, seule la conscience vraie est une règle de moralité. Cependant, l'imperfection et la faillibilité humaines font qu'un homme, tout en faisant preuve de sérieux, peut, dans certains cas, sans faute, estimer droite une conscience qui est en réalité erronée. Par conséquent, même la conscience invinciblement erronée doit être suivie. Une telle conscience, cependant, n'est pas une règle absolue, puisqu'elle n'oblige que tant que l'erreur subsiste. De plus, elle oblige *per accidens* et non par elle-même, puisqu'elle doit être suivie dans la mesure où l'homme la considère invinciblement comme vraie. En outre, comme nous l'avons dit précédemment⁹⁸, l'erreur subjective invincible, sans être moralement imputable, est nuisible et ne peut en aucun cas être confondue avec la vérité. La faillibilité de la conscience humaine souligne que sa formation est l'une des tâches morales les plus importantes et les plus urgentes pour la personne.
3. *La conscience vinciblement erronée n'est pas une norme morale*. Il n'est pas licite de la suivre, car l'action qui résulte d'une erreur coupable est coupable dans sa cause, c'est-à-dire dans la même mesure que l'erreur dont elle procède. L'on ne peut cependant pas agir contre elle, puisque

96. Cf. la section 6.6.3, p. 131.

97. La conscience douteuse étant une *suspension* de jugement, plusieurs auteurs n'emploient pas ce terme dans leur classification : ils appellent douteux ce que nous avons indiqué comme probable, et ils nomment probable la conscience qui juge avec la crainte de se tromper, mais qui estime son jugement plus probable que le contraire.

98. Cf. la section 10.2.2, p. 213.

l'on ferait ce qui apparaît ici et maintenant comme un mal. Il y a donc l'obligation de sortir de l'erreur avant d'agir. Il faut également garder à l'esprit que celui qui est dans une erreur vincible n'a pas une conscience certaine : il ne se rend peut-être pas compte de la solution du problème, mais il comprend que ce qu'il pense n'est pas certain, qu'il doit chercher plus loin, etc.

4. *Il n'est pas licite d'agir avec une conscience probable.* Celui qui agit avec une incertitude positive (fondée sur des raisons et des suspicions sérieuses) quant à la malice de l'acte, s'expose volontairement à agir mal, et doit donc confirmer le jugement de conscience (arriver à une conscience certaine par l'étude, la réflexion, le conseil de personnes plus expérimentées, etc.) avant de passer à l'action.
5. *La conscience douteuse, qui suspend son jugement, ne peut pas davantage être une règle morale :* pour l'être, la conscience doit juger avec certitude. Les mêmes critères s'appliquent à la conscience douteuse et à la conscience probable.

10.6 Conscience et sainteté

L'analyse faite sur la notion de conscience a révélé, en premier lieu, qu'elle peut être identifiée au noyau le plus profond et le plus fondamental de la personne : elle est son cœur, le sanctuaire intime où l'homme écoute la voix de Dieu et reconnaît la valeur morale de son agir. En ce sens, la conscience joue un rôle important dans la vie morale et dans le chemin d'identification avec le Christ⁹⁹. Un approfondissement ultérieur du concept de conscience a conduit à l'identifier avec le jugement de la raison pratique sur l'acte moral, qui se présente comme la norme subjective ultime sur le bien et le mal moral. Cette signification semblerait dévaloriser le rôle de fondement quasi exclusif de la connaissance morale que certains auteurs lui attribuent. Cette apparente impression de dévalorisation est le fruit d'une perspective morale normativiste qui, le voulant ou non, aboutit à opposer la loi/vérité à la conscience¹⁰⁰. Dans une morale de la « première personne », il n'y a pas de place pour cette dichotomie, puisque c'est la personne elle-même, dans toute sa vérité, qui réalise le jugement de conscience¹⁰¹ : celui-ci se fonde sur le bien de la personne et rejoint sa situation concrète.

À cet égard, la conscience constitue et établit la « personnalisation » de l'agir moral et permet à la personne humaine de se réaliser dans sa singularité irremplaçable et dans sa situation, conformément à sa vérité profonde d'homme et de chrétien¹⁰². Cette conception ne diminue donc pas la valeur morale de la conscience, mais la situe à sa juste place dans la structure de la vie chrétienne : en effectuant le jugement de conscience, avec l'aide de sa connaissance morale et de ses bonnes dispositions personnelles, l'homme dans son intégrité se trouve en dialogue avec Dieu. Et cette voix du Seigneur, qui résonne dans sa propre intimité, lui indique comment il doit agir, ici et maintenant, afin de s'identifier au Christ. En d'autres termes, la finalité de la conscience n'est pas simplement celle de porter un jugement pratique (connaître la vérité morale), mais celle de faciliter, par ce jugement (fait en dialogue avec Dieu), la réalisation du bien humain, la perfection de la personne en tant que

99. La conscience est cette « sorte de *sens moral* qui nous amène à discerner ce qui est *bien* et ce qui est *mal* [...] comme un œil intérieur, une faculté visuelle de l'esprit, capable de guider nos pas sur la voie du bien » (*Reconciliatio et Paenitentia*, n° 26).

100. Cf. la section 10.3.1, p. 216.

101. La pleine vérité sur la personne a pour fondement et pour composante principale la relation avec Dieu, bien qu'elle comprenne (de manière secondaire et dérivée) l'ensemble des relations et des qualités qui déterminent la vérité de cet homme, ici et maintenant.

102. Cf. CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, op. cit., p. 97.

telle : par la conscience, l'homme est en mesure de savoir dans chaque situation concrète ce qui facilite sa vie dans le Christ et ce qui s'y oppose. De sorte que suivre la voix de la conscience est le chemin sûr – en un certain sens, l'unique chemin – pour grandir en sainteté¹⁰³ : la sainteté morale se développe lorsque le jugement du choix coïncide avec le jugement de la conscience, et le péché n'est rien d'autre que le désaccord entre ces deux jugements.

Le jugement de conscience pourrait se résumer ainsi : l'homme dialogue avec Dieu, au plus intime de son être, pour discerner la convenance d'une action concrète avec la vie dans le Christ. Cet énoncé succinct inclut des situations très différentes et complexes. Il peut s'agir d'un acte déjà accompli et, dans ce cas, le dialogue soit l'approuve, soit le conteste en même temps qu'il incite à le rectifier. Il peut s'agir d'un acte très simple (rendre ou ne pas rendre un petit service) et le dialogue est bref, presque inexistant¹⁰⁴. Dans certaines circonstances, face à des situations de grande importance personnelle (reconnaître sa vocation, etc.), le dialogue doit être plus réfléchi. Dans tous les cas, la conscience exige un dialogue sincère avec le Seigneur pour découvrir, ici et maintenant, ce qu'il attend de chacun : la conscience appelle donc une vie de prière, dans laquelle le « regard de Jésus illumine les yeux de notre cœur ; [la prière] nous apprend à tout voir dans la lumière de sa vérité et de sa compassion pour tous les hommes. [...] Elle apprend ainsi "la connaissance intérieure du Seigneur" pour l'aimer et le suivre davantage (cf. S. Ignace, ex. spir. 104) »¹⁰⁵.

L'importance morale de la conscience, la nécessité de la former dûment et le droit de ne pas être forcé à agir contre la conscience sont ainsi mis en évidence. Par la conscience, la personne construit – en dialogue avec Dieu – le chemin de sa vocation personnelle, de sa manière propre et unique de vivre dans le Christ : l'appel universel à la sainteté reçoit sa spécification personnelle de la conscience morale¹⁰⁶. La conscience éveille « chez l'homme le sens de la responsabilité et de la personnalité, la conscience des principes existentiels et de leur développement logique. Ce développement logique chez le chrétien qui réfléchit à son propre caractère baptismal, donne naissance aux concepts fondamentaux de la théologie sur l'homme, qui se sait et se sent enfant de Dieu, membre du Christ, incorporé à l'Église, doté de ce sacerdoce commun des fidèles, dont le Concile a rappelé la doctrine féconde, et d'où découle l'engagement de tout chrétien à la sainteté, à la plénitude de la vie chrétienne, à la perfection de la charité »¹⁰⁷. Il ne faut donc pas oublier que le jugement de conscience, en tant qu'écho de la voix de Dieu, est toujours un appel à la sainteté, qui exige une authentique docilité aux motions que l'Esprit Saint suscite en chaque personne.

Ce qui a été dit pourrait se résumer en deux brèves maximes : « Ne prends aucune décision, sans t'attarder à considérer la question en présence de Dieu »¹⁰⁸ ; « Recueille-toi. — Cherche Dieu en toi et écoute-le »¹⁰⁹.

103. « La conscience morale n'enferme pas l'homme dans une solitude insurmontable et impénétrable, mais elle l'ouvre à l'appel, à la voix de Dieu. C'est là et nulle part ailleurs que résident tout le mystère et la dignité de la conscience morale, dans l'existence, c'est-à-dire le lieu, l'espace sacré où Dieu parle à l'homme » (JEAN-PAUL II, *Audience générale*, 17 août 1983, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1983/documents/hf_jp-ii_aud_19830817.html ; JEAN-PAUL II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II (gennaio-giugno 1983)*, vol. VI-2, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1983, p. 256). Ce passage est également cité par *Veritatis splendor*, n° 58.

104. Entre personnes qui s'aiment, le petit geste de l'un est facilement interprété par l'autre. Si une personne a une intimité avec Dieu, elle n'a pas besoin de longues réflexions pour découvrir sa volonté.

105. *CEC*, n° 2715.

106. Cf. CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, op. cit., p. 105.

107. PAUL VI, *Discorso al I Convegno internazionale degli Istituti Secolari*, 26 sept. 1970, URL : https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19700926_secular-institutes.html ; PAUL VI, *Insegnamenti di Paolo VI (1970-1971)*, vol. VIII, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1970, p. 937.

108. Josemaría ESCRIVÁ, *Chemin*, 12^e éd., Le laurier, Paris, 2009, URL : <https://escriva.org/fr/camino/>, n° 266.

109. *Ibid.*, n° 319.

Chapitre 11

Le péché et la conversion

Les thèmes étudiés jusqu'à présent nous ont permis de comprendre que l'action volontaire peut être moralement bonne ou mauvaise, et que ce caractère dépend de l'objet, de la fin et des circonstances considérées dans leur relation avec les vertus théologiques et morales, qui constituent la règle morale de la vie chrétienne¹. Néanmoins, l'étude théologique du péché reste nécessaire, car *le péché est quelque chose de plus qu'une action éthiquement négative*. Il ne s'agit pas seulement de l'« erreur » de quelqu'un qui n'a pas fait ce qu'il devait faire, mais qui pourrait s'amender par lui-même en devenant capable de le faire à l'avenir. Le péché est la réponse négative de l'homme au don et à l'appel de l'amour de Dieu, qui se manifeste alors par un amour non partagé, trahi et offensé². Non du fils humain au Père divin, le péché est un *mysterium iniquitatis* sans lequel l'histoire du salut n'aurait pas été celle qu'elle a été. L'on comprend bien que la réflexion sur le péché soit une partie essentielle de la doctrine chrétienne et de la théologie morale, et que ce ne soit que dans le contexte de l'intelligence de la foi que la nature du péché (et donc la *dimension réelle* du mal que l'homme fait et de la miséricorde de Dieu qui pardonne) puisse être pleinement saisie³.

1. Cf. la section 6.4, p. 115, le chapitre 7, p. 139 et surtout les sections 8.1.3 et 8.3, respectivement p. 167 et 186.

2. Sur la différence entre l'erreur et le péché, cf. Nicola REALI, *Peccato*, dans *Peccato, misericordia, riconciliazione: dizionario teologico-pastorale*, sous la dir. de Manlio SODI, Krzysztof NYKIEL et Nicola REALI, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2016, p. 275-281. Sur le concept de péché, est toujours utile la lecture de Thomas DEMAN, *Péché*, dans Alfred VACANT et al., éd., *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique leurs preuves et leur histoire*, Letouzey et Ané, Paris, 1908-1972 (désigné ci-après par *DTC*), vol. 12, p. 140-275 et Pietro PALAZZINI, éd., *Il peccato*, Studi cattolici, Ares, Roma, 1959. Voir aussi : « Peccato e peccati nel Nuovo Testamento », *La Scuola Cattolica*, vol. 106, n° 3-4 (1978) (fascicule monographique sur « Le péché et les péchés dans le Nouveau Testament ») ; *Annales theologici*, vol. 2 (1988), avec les articles suivants : Miguel Ángel TÁBET, « La distinzione dei peccati secondo la loro gravità nell'insegnamento di Gesù », *Annales theologici*, vol. 2, n° 1 (1988), p. 3-34 ; Joseph SCHUMACHER, « L'uomo tra peccato e redenzione », *Annales theologici*, vol. 2, n° 1 (1988), p. 35-52 ; Dionigi TETTAMANZI, « La responsabilità personale e le dimensioni sociali del peccato », *Annales theologici*, vol. 2, n° 1 (1988), p. 53-81 et Leo SCHEFFCZYK, « Colpa e riconciliazione nell'orizzonte umano e cristiano », *Annales theologici*, vol. 2, n° 2 (1988), p. 343-356 ; GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, op. cit., n°s 687-821 ; GARCÍA DE HARO, *La vita cristiana*, op. cit., p. 515-609 ; TETTAMANZI, *Verità e libertà*, op. cit., chap. XI-XIII ; FERNÁNDEZ, *Teología moral*, op. cit., p. 747-834 ; Livio MELINA, José NORIEGA et Juan José PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore: i fondamenti della morale cristiana*, 3^e éd., Cantagalli, Siena, 2008, p. 181-211 & 435 (avec une abondante bibliographie).

3. Cf. *Reconciliatio et Paenitentia*, n° 18 ; *La verità vi farà liberi*, n° 931.

11.1 Le péché et la conversion dans l'Écriture Sainte

11.1.1 L'Ancien Testament

*La notion de péché, comme toute la pensée morale de l'Ancien Testament, se comprend à partir du dessein salvateur libre et gratuit de Dieu. L'homme a été initialement établi dans un état de justice et d'amitié divine, dont nos premiers parents se sont exclus eux-mêmes par le premier péché*⁴.

La nature et les présupposés de ce péché sont bien mis en lumière par Barthélemy : « Ayant douté de la bonté du père, [l'homme] avait ensuite scellé ce doute par un geste qui l'entérinait comme un sceau au bas d'un acte. Quand l'homme a accompli le geste de manger le fruit, cela voulait dire : au fond, j'ai reconnu que Dieu est celui qui veut me maintenir en humiliation et qu'il faut s'en affranchir à tout prix pour devenir soi-même un dieu. Manger le fruit signifiait cette interprétation des motifs de Dieu. Par ce geste était rompu le climat de confiance, l'abandon filial entre les mains d'un père dont l'amour pour nous serait notre unique trésor. Ayant rompu cela, l'homme sait qu'il a rompu avec la source de vie. On ne peut en effet recevoir de Dieu une vie sans cesse renouvelée que si l'on demeure fixé et ouvert à lui de tout soi-même. Or l'homme en voulant devenir un dieu s'est d'abord coupé de cette relation d'ouverture totale et confiante qui lui aurait seule assuré la vie »⁵.

Après la première désobéissance, le péché s'élève dans le cœur de l'homme comme une puissance envahissante et destructrice⁶, au point que « le Seigneur vit que la méchanceté de l'homme était grande sur la terre et que son cœur ne formait que de mauvais desseins à longueur de journée. Le Seigneur se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre et il s'affligea dans son cœur »⁷.

Cependant, le Seigneur n'a pas renoncé à son dessein salvateur et a choisi le peuple d'Israël pour le mettre en œuvre. L'Alliance devient alors le nouveau point de référence de la fidélité et de l'infidélité humaine⁸. Le Seigneur a établi une alliance avec Israël, et le non-respect de cette alliance ne doit pas être considéré comme un simple manquement juridique : *le péché n'est pas tant une opposition à une norme qu'à Dieu lui-même*⁹. Par le péché, l'homme refuse l'amour que lui offre son Créateur et se referme sur lui-même, interrompant le rapport familial que Dieu avait établi avec lui. La littérature prophétique souligne que le péché est une infidélité à l'amour divin, un adultère¹⁰. De manière dérivée, le péché est aussi une rupture avec le peuple, en ce sens qu'il est une offense aux projets divins sur lui. Pour cette raison, même les injustices commises à l'égard du prochain sont en réalité des manquements contre Dieu¹¹.

4. Cf. Gn 3, 1-13. Voir aussi : l'étude de BARTHÉLEMY, *Dieu et son image*, op. cit., p. 41-63 ; les réflexions de Pierre GRELOT, *Réflexions sur le problème du péché originel*, Cahiers de l'actualité religieuse, n° 24, Casterman, Paris – Tournai, 1968 ; Joseph RATZINGER, *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre : quatre sermons de Carême à Munich sur la création et la chute*, trad. par Édouard GAGNON et al., Fayard, Paris, 1986, p. ?? Nous ne pouvons pas nous arrêter ici sur l'étude théologique du *péché originel*, mais nous soulignons son importance pour comprendre aussi bien l'existence du mal dans le monde que la nature pécheresse particulière de l'homme dans la condition actuelle, ainsi que la dynamique fondamentale de tout péché.

5. BARTHÉLEMY, *Dieu et son image*, op. cit., p. 55. Cf. *Dominum et vivificantem*, nos 36-38 ; *Veritatis splendor*, n° 35.

6. Cf. Gn 4, 8.23-24 ; 6, 11-12 ; Jr 26, 3.

7. Gn 6, 5-6.

8. Cf. Dt 4, 23-31 ; Jos 7, 11 ; Jg 2, 1-3 ; Jr 11, 1-8 ; etc.

9. Cf. Os 8, 1-2.

10. Cf. Is 1, 2-4 ; Jr 3, 1-5 ; Ez 16, 38.

11. Cf. Lv 5, 21-26 ; Dt 25, 13-16 ; Mi 6, 9-13.

11.1.2 Les Évangiles synoptiques

La personne de Jésus et son message sont le point de référence de la nouvelle Alliance¹². Jésus souligne que *le péché entraîne l'éloignement de Dieu et le désir de trouver ailleurs son bonheur, ce qui conduit en fait au malheur le plus abject*¹³. Il met ainsi en évidence la nature intérieure du péché, dépassant le formalisme extérieur d'une bonne partie de ses contemporains. Le salut des hommes configure la finalité de l'Incarnation, de sorte qu'une partie essentielle de la mission du Christ est de les libérer du péché¹⁴. C'est pourquoi le Seigneur ne rejette pas la proximité des pécheurs : au contraire il est même venu précisément pour les appeler, les accueillir avec miséricorde et leur pardonner¹⁵. Il est demandé à l'homme une attitude de « pénitence » et non d'« auto-pardon »¹⁶.

Les Évangiles montrent également qu'il n'y a pas un seul type de faute. Jésus dénonce une grande diversité de péchés : hypocrisie, vaine gloire, injustice, homicide, adultère, cupidité, orgueil¹⁷, mais il est néanmoins souligné que le péché n'est pas tant la simple action extérieure que l'attitude intérieure perverse de la volonté qui en est l'origine¹⁸. Cette attitude désordonnée n'a cependant pas toujours la même gravité : les péchés pardonnés par la prière sont moins graves que le blasphème contre l'Esprit Saint ou le scandale des petits¹⁹. Cette distinction, déjà évoquée dans l'Ancien Testament²⁰, se retrouve également dans les Lettres apostoliques²¹.

11.1.3 Le corpus paulinien

Les écrits pauliniens sont imprégnés de la doctrine du péché, insérée dans la perspective salvatrice du Christ rédempteur. Puisque nous avons déjà abordé la conception typiquement paulinienne du péché et de sa libération²², nous pouvons maintenant procéder de manière synthétique. L'utilisation du terme péché (*hamartía*) au singulier, en tant que pouvoir personnifié agissant dans et par l'homme, est caractéristique de saint Paul²³. La malice des hommes a fait que le péché a une portée universelle et qu'il règne sur le monde entier. Mais cela n'excuse pas le péché des individus, qu'ils soient païens ou juifs²⁴. Cette universalité du péché découle de la désobéissance d'Adam : « De même que par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a passé en tous les hommes, du fait que tous ont péché »²⁵. Le péché et la mort sont le destin de l'homme séparé du Christ.

Jésus, pour détruire la domination du péché et libérer les hommes de sa « loi », a vaincu le péché sur la Croix afin que la justice s'accomplisse en nous²⁶. C'est ainsi que commence la vie nouvelle des chrétiens greffés sur la résurrection du Christ²⁷. Cette vie est donnée aux personnes par le baptême,

12. Cf. Mt 7, 21-23 ; Lc 6, 46.

13. Par exemple dans la parabole du fils prodigue : Lc 15, 11-32.

14. Cf. Mt 1, 21.

15. Cf. Mc 2, 5.16-17 ; Lc 7, 48 ; 15.

16. Cf. Lc 18, 9-14.

17. Cf. Mt 23, 1-36 ; Mc 7, 21-23 ; Lc 20, 46-47.

18. Cf. Mt 15, 18-19.

19. Cf. Lc 11, 4 ; 12, 10 ; 17, 2.

20. Cf. Ex 21, 12-14 ; Nb 15, 29-30 ; Dt 19, 4.11-12.

21. En parlant de l'inceste, saint Paul indique qu'il s'agit d'« une inconduite telle qu'il n'en existe pas même chez les païens » (1 Co 5, 1) ; et saint Jean parle de péchés qui conduisent à la mort et de péchés qui ne conduisent pas à la mort (cf. 1 Jn 5, 16-17).

22. Cf. la section 4.3.2, p. 78.

23. Cf. par exemple Rm 5, 12.21 ; 6, 16-17 ; 7, 9s.

24. Cf. Rm 2, 9 ; 3, 9-10 ; 11, 32.

25. Rm 5, 12.

26. Cf. Rm 8, 2-4 ; Ga 3, 13-14.

27. Cf. Rm 6, 8-14.

dans lequel l'homme meurt avec le Christ au péché et ressuscite à une vie nouvelle, d'une manière si réelle qu'il peut vraiment être appelé une « créature nouvelle »²⁸. La « nouvelle créature », bien qu'elle puisse ne pas pécher et mener une vie sainte grâce à la communion avec Dieu, n'est cependant pas pleinement libérée du *fomes peccati*²⁹. Tant qu'elle sera dans le monde, elle sera en danger dans la mesure où elle peut à nouveau s'éloigner de Dieu. C'est pourquoi l'Apôtre exhorte continuellement à l'engagement ascétique pour résister aux pièges du péché³⁰.

À la lumière de l'œuvre rédemptrice, le péché représente le non-accueil du Christ, la non-foi³¹. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait qu'un seul péché, puisque saint Paul affirme explicitement le contraire lorsqu'il énumère les vices qui excluent l'homme du royaume de Dieu³². Ce qu'il veut dire, c'est que la réalité la plus profonde du péché, de tout péché, consiste à ne pas accueillir l'action salvatrice de Dieu dans le Christ et, chez les croyants, à s'éloigner du Christ pour suivre les œuvres de la chair³³. Celui qui pêche crucifie de nouveau le Seigneur³⁴. En fin de compte, *pour Paul, le péché consiste à ne pas accueillir ou à s'éloigner du Dieu miséricordieux qui, dans le Christ, est venu et vient à notre rencontre.*

11.1.4 Les écrits johanniques

L'utilisation du terme péché au singulier est également caractéristique de Jean. *Il existe un péché par antonomase : le refus d'accueillir le Christ comme lumière, comme vérité, etc.*³⁵ Dieu a envoyé son Fils non pas pour juger le monde, mais pour le sauver : Jésus est le bon pasteur qui offre sa vie pour ses brebis, qui accueille les pécheurs et les pardonne, mais qui leur demande de ne plus pécher, de rejeter les œuvres mauvaises, de croire au Fils et de marcher dans la vérité³⁶. Ainsi, la non-reconnaissance du Christ comme Sauveur, l'incrédulité, est présentée comme le péché dont l'Esprit convaincra le monde. Jésus met continuellement en garde contre ce danger³⁷. Dans la première lettre de Jean, le péché est considéré comme une opposition à l'amour. Cette lettre est traversée par la tension entre, d'une part, le fait d'être engendré par Dieu, et donc libéré du péché, et, d'autre part, la possibilité et la réalité de l'accomplissement du péché, qui, s'il est reconnu, sera remis par Christ³⁸. La lettre parle aussi du péché qui conduit à la mort, en se référant à l'apostasie et à l'idolâtrie³⁹.

11.1.5 La rémission des péchés

*La Révélation sur le péché ne montre pas seulement sa réalité et sa malice, mais souligne en même temps la miséricorde surabondante du Seigneur : « Où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé : ainsi, de même que le péché a régné dans la mort, de même la grâce régnerait par la justice pour la vie éternelle par Jésus Christ notre Seigneur »*⁴⁰. Le péché est ainsi une réalité qui peut et doit être surmontée et vaincue, puisque le Christ est mort pour que les hommes ne vivent pas selon la chair :

28. Cf. Rm 6, 3-7 ; 2 Co 5, 17 ; Ga 6, 15.

29. Cf. Rm 7, 7-25.

30. Cf. Rm 6, 12-19 ; Ep 6, 11 ; 1 Th 5, 4-11.

31. Cf. Ga 2, 15-16 ; 2 Th 1, 8-10 ; 2, 12 ; 1 Tm 1, 15-16 ; 2 Tm 3, 8-10.15.

32. Cf. Rm 1, 29-31 ; 13, 13 ; 1 Co 5, 10-11 ; 6, 9-10 ; 2 Co 12, 20-21 ; Ga 5, 19-21 ; Ep 4, 31 ; 5, 3-5 ; Col 3, 5-9 ; 1 Tm 1, 9-10 ; 6, 4-5 ; 2 Tm 3, 2-5 ; Tt 1, 6-7.10-11 ; 3, 3.

33. Cf. Rm 8, 7.

34. Cf. He 6, 6.

35. Cf. Jn 1, 5.10.11 ; 5, 9s ; 6, 41s ; 9, 13s ; 1 Jn 2, 22-23 ; 4, 2-3 ; 5, 10-12.

36. Cf. Jn 3, 17-21 ; 4, 5-42 ; 5, 14 ; 8, 11.24 ; 10, 15 ; 1 Jn 1, 8-9 ; Ap 1, 5.

37. Cf. Jn 3, 18-19 ; 15, 22-24 ; 16, 8-9.

38. Cf. 1 Jn 1, 9.

39. Cf. 1 Jn 5, 16-17.

40. Rm 5, 20-21.

tout cela ne vient pas de nos propres forces, mais de Dieu qui, dans le Christ, pardonne aux hommes leurs fautes s'ils se laissent réconcilier avec Dieu ⁴¹.

La formule « rémission des péchés » est fréquente dans les écrits néotestamentaires : la prêcher fait partie de la mission du Baptiste qui montre Jésus comme l'Agneau qui enlève le péché du monde ⁴². C'est aussi la raison pour laquelle Jésus s'est fait en tout égal à nous, c'est ce qui justifie son nom et toutes ses actions jusqu'au point culminant du Croix ⁴³. Ce pardon constitue une partie importante de la mission de l'Église ⁴⁴ et du kérygme des Apôtres ⁴⁵. C'est la raison pour laquelle il figure dans les symboles de la foi dès le début. L'homme répond à la rémission des péchés par la conversion qui, outre l'accueil de la grâce de Jésus, signifie la reconnaissance de ses propres fautes et le commencement d'une vie nouvelle, qui se vérifie par ses fruits ⁴⁶.

11.2 Principales étapes du développement de la doctrine ecclésiale sur le péché

Puisque nous approfondirons les différents aspects de la doctrine du péché dans les paragraphes suivants, nous nous limitons pour l'instant à offrir une vision synthétique des étapes les plus significatives de la formation ou de l'exposition de la doctrine sur le péché par les Pères et le Magistère ecclésiastique.

11.2.1 Les Pères

Le sacrement de pénitence témoigne de la conscience que l'Église a toujours eu du péché comme d'une inimitié avec Dieu et d'une rupture avec la communauté ecclésiale. Les Pères apostoliques reproduisent les enseignements bibliques sur le péché, en soulignant l'existence de deux voies (celle du bien et celle du mal). Ils composent des catalogues de vertus et de vices en accord avec les deux voies et expriment ouvertement leur conviction que le péché constitue le mal suprême. Les Pères Apologistes insistent sur la particularité religieuse du péché en tant qu'éloignement du Dieu suprêmement bon, contrairement au paganisme qui le concevait comme une simple action extérieure méritant un châtement par les dieux, qui à leur tour commettaient aussi des actions mauvaises. Contrairement au gnosticisme, ils soulignent son caractère d'acte personnel libre, même s'il est lié au péché originel. Ils proposent en outre diverses listes de vices et de vertus. Tertullien rappelle le caractère peccamineux des actes intérieurs, et considère tout péché comme une idolâtrie et un mépris de Dieu.

Saint Augustin élabore un corps de doctrine qui, dans ses traits fondamentaux, perdure encore aujourd'hui. Approfondissant les enseignements de l'Écriture Sainte et la pratique de l'Église, et tenant compte de sa propre expérience du péché et de sa lutte contre les manichéens (pour qui le mal se trouvait dans certaines substances impures et dans les actions qui les impliquaient), Augustin montre la psychologie du péché en distinguant la suggestion, la délectation et le consentement. Il affirme aussi que le vrai mal (le péché) provient de la libre volonté désordonnée quand elle est privée du bien et de la rectitude morale due ⁴⁷. Il développe la doctrine du péché comme *aversio a Deo* (séparation d'avec Dieu) et *conversio ad creaturas* (tendance désordonnée vers les biens terrestres) :

41. Cf. 2 Co 5, 15-20.

42. Cf. Lc 1, 77 ; 3, 3 ; Jn 1, 29.

43. Cf. Mt 1, 21 ; 26, 28 ; Rm 8, 3 ; He 2, 17 ; 1 Jn 3, 5.

44. Cf. Lc 24, 47 ; Jn 20, 22-23 ; Ac 26, 17-18.

45. Cf. Ac 2, 37-38 ; 10, 42-43.

46. Cf. Mt 12, 33 ; Mc 1, 5 ; Ac 19, 18 ; 1 Jn 1, 8-9.

47. Cf. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu : Livres XI-XIV*, op. cit., XI, 13-20 et AUGUSTIN, *La Cité de Dieu : Livres XV-XVIII*, trad. par Gustave COMBÈS, Œuvres de saint Augustin – Bibliothèque Augustinienne, n° 36, Institut d'Études Augustiniennes – Desclée de Brouwer, Paris – Bruges, 1960, XIX, 13, 2. **Mettre la réf. précise.**

l'homme est ordonné au Bien absolu, qu'il atteint aussi à travers les créatures ; quand, poussé par l'amour de soi, il cherche la satisfaction dans les biens finis contre la volonté de Dieu, il contredit la loi divine et se sépare de Dieu⁴⁸, avec également une influence négative sur la vie ecclésiale et sociale⁴⁹. En harmonie avec la Bible, Augustin lie la doctrine du péché à la confiance dans la rédemption accomplie par Jésus, à la possibilité de recevoir le pardon et à la nécessité d'une conversion personnelle.

L'héritage patristique perdure tout au long du Haut Moyen Âge, qui ne connaît pas approfondissement doctrinal ou théologique significatif. C'est l'époque de la conversion des peuples barbares et de la généralisation de la pénitence privée. Les *Livres pénitentiels* sont composés comme des catalogues – parfois très chaotiques – de péchés et de pénitences que les confesseurs doivent imposer pour chacun d'entre eux. Le XI^e siècle voit la reprise d'une activité intellectuelle de grande importance – la renaissance scolastique – dont saint Thomas représente l'un des points culminants de synthèse. Dans la continuité de la réflexion augustinienne, l'Aquinata a offert des contributions théologiques d'une importance décisive, qui ont ensuite toujours été présentes d'une manière ou d'une autre dans la théologie catholique et dans les documents du Magistère ecclésiastique.

11.2.2 Le Concile de Trente

Le concile de Trente a élaboré la mise au point de la doctrine sur le péché en réaction à la doctrine protestante.

Le protestantisme constate, en accord avec la doctrine évangélique, que la moelle du péché consiste en une opposition à Dieu par le désir de pleine autonomie. Elle provient d'un manque de confiance dans le Seigneur et se reflète dans l'orgueil, la rébellion et la désobéissance. Cette doctrine souligne certains points centraux de l'amartologie chrétienne, tels que le caractère anti-divin du péché, sa gravité, et la forte influence du péché sur l'agir moral de la personne et sur la vie sociale. Cependant, contrairement à la foi catholique, la distinction entre le péché originel et les péchés actuels individuels n'est pas claire dans cette pensée : le premier serait la corruption de la nature qui pervertit toutes les personnes, sans possibilité d'être surmontée. Cette dépravation se matérialise ensuite dans les actes des personnes en tant que péchés individuels, et, de cette manière spécifique, son caractère subjectif et situé dans le temps devient plus évident. Par conséquent, l'homme naîtrait et resterait toujours pécheur : il n'est pas pécheur parce qu'il pèche, mais il pèche précisément en raison de sa condition « naturelle » de pécheur. Et ceci serait vrai également pour la personne en état de grâce, à laquelle Dieu n'imputerait tout simplement pas le péché, grâce à sa foi confiante : elle resterait pécheresse en raison de la qualité morale de son agir et, en même temps, juste par la miséricorde de Dieu due aux mérites de Jésus-Christ. La personne avec la foi confiante serait *simul peccator et iustus*. L'on ne voit pas comment l'homme racheté pourrait être vraiment une « nouvelle créature », ni en quel sens les œuvres de l'homme justifié pourraient être appelées des fruits de l'Esprit Saint.

Le Concile de Trente a surtout traité du péché à trois moments. Dans la *session V*, il expose la doctrine du péché originel, qui est remis par Dieu au baptême (et pas seulement non imputé), transformant l'homme en une « nouvelle créature ». Dans la *session VI*, en retraçant les étapes de la justification, il réaffirme certains points fondamentaux de la doctrine catholique sur le péché : non seulement le manque de foi, mais tout péché mortel prive de la grâce du Christ ; la distinction entre péché mortel et péché véniel doit être maintenue ; il est possible de s'abstenir du péché mortel avec la grâce du Christ ; le péché ne détruit pas totalement la liberté humaine. Dans la *session XIV*,

48. Cf. *De libero arbitrio*, II, 19, 52-53 : *idem*, *Dialogues philosophiques*, *op. cit.*, Mettre la réf. précise. ; *Contra Faustum*, XXII, 27 : *CSEL*, 25, 621.

49. Cf. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu : Livres XV-XVIII*, *op. cit.*, XXII, 22. Mettre la réf. précise.

à propos du sacrement de pénitence, le Concile se prononce sur la nécessité de confesser tous et chacun des péchés mortels.

11.2.3 Le Concile Vatican II

Le dernier Concile a traité à plusieurs reprises du péché, bien qu'il l'ait fait de manière systématique principalement dans *Gaudium et spes*, n^{os} 13 et 37. Le péché existe dans le monde depuis les débuts de l'histoire et, en tant que possibilité, il continue toujours à exister. C'est pourquoi l'homme est enclin au mal et les activités humaines sont « quotidiennement déviées par l'orgueil de l'homme et l'amour désordonné de soi »⁵⁰. Il s'agit à la fois d'un fait d'expérience et d'un fait révélé : « Ce que la Révélation divine nous découvre ainsi, notre propre expérience le confirme. Car l'homme, s'il regarde au-dedans de son cœur, se découvre enclin aussi au mal, submergé de multiples maux qui ne peuvent provenir de son Créateur, qui est bon »⁵¹. Face à la sécularisation du concept de péché, le Concile affirme que celui-ci s'érige toujours contre Dieu et que, de cette opposition, découlent ses autres effets : le pécheur rompt l'harmonie par rapport à lui-même, par rapport aux autres hommes et par rapport à la création tout entière⁵².

Le dernier mot du Concile sur le péché n'est cependant pas sa puissance, mais l'annonce de la réconciliation accomplie par Jésus : certes, « l'homme se découvre incapable par lui-même de vaincre effectivement les assauts du mal ; et ainsi chacun se sent comme chargé de chaînes. Mais le Seigneur en personne est venu pour restaurer l'homme dans sa liberté et sa force, le rénovant intérieurement et jetant dehors le prince de ce monde (cf. Jn 12, 31), qui le retenait dans l'esclavage du péché »⁵³. En attendant, l'homme doit lutter dans son engagement contre le péché, puisque « toute la vie des hommes, individuelle et collective, se manifeste comme une lutte, combien dramatique, entre le bien et le mal, entre la lumière et les ténèbres »⁵⁴.

11.2.4 Autres documents du Magistère

L'exhortation apostolique *Reconciliatio et paenitentia* se concentre sur trois points fondamentaux : la conversion, le péché et la pastorale de la réconciliation. Expliquons brièvement ici la deuxième partie. L'homme doit reconnaître son péché non pas de manière abstraite, mais concrète, et en évaluer ses conséquences avec les yeux de la foi. Le péché est la tentative d'être puissant sans Dieu, voire contre Dieu. Son essence la plus profonde et la plus sombre est la désobéissance à Dieu et à sa loi et, par conséquent, c'est aussi une rupture avec le prochain. Le péché, au sens propre du terme, est toujours un acte de la personne qui, même si elle peut être conditionnée, n'est jamais déterminée par les réalités extérieures. Cependant, on peut parler de péché social, en vertu de la solidarité humaine, en trois sens : 1. Tout péché a des répercussions négatives sur toute la communauté ecclésiale et sur l'ensemble de l'humanité ; 2. Il y a certains péchés dirigés plus directement contre le prochain, qui constituent une offense à Dieu précisément parce qu'ils offensent le frère ; 3. L'on peut parler de péché social dans un sens analogique pour certaines situations ou certains comportements collectifs, mais en sachant qu'ils sont le fruit et la concentration de nombreux péchés personnels. S'appuyant sur des textes de l'Écriture Sainte et de la tradition vivante de l'Église, l'exhortation rappelle la division du péché en mortel et véniel et exclut en principe la tripartition des péchés en véniel, grave et mortel,

50. *Gaudium et spes*, n^o 37.

51. *Ibid.*, n^o 13.

52. Cf. *ibid.*, n^{os} 13, 15, 16, 17, 37, 39, 40, 58 & 78 ; *Lumen gentium*, n^o 11.

53. *Gaudium et spes*, n^o 13.

54. *Ibid.* ; cf. *ibid.*, n^o 37.

puisqu'il n'y a pas de moyen terme entre la vie et la mort. De même, il faut éviter de réduire le péché mortel à un acte d'option fondamentale dirigée directement contre Dieu⁵⁵.

Le *Catéchisme de l'Église Catholique* accorde une grande attention au thème du péché, toujours en relation avec la miséricorde de Dieu, la rédemption accomplie par le Christ et la sanctification opérée par l'Esprit Saint. De fait, le péché est abordé dans différentes parties. Concrètement, quand est étudié : a. Le péché originel (nos 385-421) ; b. La foi en Jésus notre Rédempteur (nos 422-682) ; c. La foi dans le pardon des péchés (nos 976-987) ; d. Le sacrement du baptême (nos 1213-1284) et de la pénitence (nos 1422-1498) ; e. Le péché comme obstacle à la vocation de l'homme (nos 1846-1876) ; f. Les dix commandements (nos 2083-2557) : cette section inclut les péchés et les vices qui s'opposent à chaque commandement ; g. Les trois dernières demandes du « Notre Père » (nos 2838-2854).

L'encyclique *Veritatis splendor* traite également du péché, qu'il soit originel ou actuel. Concrètement, elle rappelle que seul l'Évangile peut révéler toute la vérité sur le péché : le péché est une offense à Dieu qui obscurcit la conscience humaine. Les péchés peuvent être évités avec la grâce du Seigneur, mais il est nécessaire de se reconnaître pécheur et de demander l'aide divine⁵⁶.

Plus récemment, le Magistère a mis davantage l'accent sur le *mysterium pietatis*, seul moyen de surmonter le *mysterium iniquitatis*, particulièrement ressenti dans les conflits sociaux de ces dernières années. Benoît XVI a rappelé que la réconciliation entre les hommes n'est possible que lorsque le cœur de l'homme est réconcilié avec Dieu⁵⁷. Et, fait remarquable, François a rappelé à plusieurs reprises la centralité de la miséricorde de Dieu dans la vie et la mission de l'Église : « Face à la gravité du péché, Dieu répond par la plénitude du pardon. La miséricorde sera toujours plus grande que le péché, et nul ne peut imposer une limite à l'amour de Dieu qui pardonne »⁵⁸.

11.3 Essence du péché

11.3.1 Définition

La définition augustinienne du péché est traditionnelle dans la théologie⁵⁹ : il est « *une parole, un acte ou un désir contraires à la loi éternelle* »⁶⁰. Cette définition met en évidence les deux aspects

55. L'on se souvient de ce qui a été dit sur l'option fondamentale à la section 4.4, p. 81.

56. « Le publicain pouvait peut-être avoir quelque justification aux péchés qu'il avait commis, de manière à diminuer sa responsabilité. Toutefois ce n'est pas à ces justifications qu'il s'arrête dans sa prière, mais à son indignité devant l'infinie sainteté de Dieu : "Mon Dieu, aie pitié du pécheur que je suis !" (Lc 18, 13). Le pharisien, au contraire, s'est justifié par lui-même, trouvant sans doute une excuse à chacun de ses manquements. Nous sommes ainsi confrontés à deux attitudes différentes de la conscience morale de l'homme de tous les temps. Le publicain nous présente une conscience "pénitente" qui se rend pleinement compte de la fragilité de sa nature et qui voit dans ses manquements, quelles qu'en soient les justifications subjectives, une confirmation du fait qu'il a besoin de rédemption. Le pharisien nous présente une conscience "satisfaite d'elle-même", qui est dans l'illusion de pouvoir observer la loi sans l'aide de la grâce et a la conviction de ne pas avoir besoin de la miséricorde » (*Veritatis splendor*, n° 104).

57. Cf. par ex. BENOÎT XVI, *Exhortation apostolique post-synodale Africae munus*, 19 nov. 2011, URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20111119_africae-munus.html, en particulier les nos 17-21 & 31-35.

58. FRANÇOIS, *Misericordiae Vultus, Bulle d'indiction du Jubilé extraordinaire de la miséricorde*, 11 avr. 2015, URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, n° 3. Voir aussi FRANÇOIS, *Lettre apostolique Misericordia et misera en conclusion du Jubilé extraordinaire de la miséricorde*, 21 nov. 2016, URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20161120_misericordia-et-misera.html, n° 20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html.

59. Ce que nous disons ci-dessous, sauf indication contraire, s'applique au sens propre au péché mortel, qui est celui qui accomplit pleinement la réalité du péché : voir la section 11.4.1, p. 240.

60. AUGUSTIN, *Contra Faustum*, XXII, 27 : *CSEL*, 25, 621 ; cf. le commentaire de saint Thomas dans *ST*, I-II, q. 71, a. 6 et *CEC*, n° 1849.

de l'action peccamineuse. Le premier est que le péché est un *acte humain*, c'est-à-dire un acte libre, donc accompli avec une connaissance et un consentement suffisants : tout ce qui diminue la liberté diminue aussi la réalité du péché⁶¹. Le second est que le péché est un acte humain *contraire à la loi de Dieu*⁶². En termes plus généraux, on peut affirmer que le péché est tout acte humain opposé à la règle morale, donc aussi à la raison droite ou à une loi humaine, civile ou ecclésiastique. Saint Augustin, dans la définition que nous étudions, le met en relation avec la loi éternelle de Dieu, qui est la règle morale première et suprême⁶³, pour deux raisons : 1. Parce qu'elle est le fondement ultime de toutes les autres lois et qu'elle les contient donc virtuellement toutes ; 2. Pour souligner que, en transgressant toute véritable exigence morale, l'homme se place dans une relation négative avec Dieu. Si l'on considère que le dessein salvateur éternel de Dieu vise la sainteté des hommes, qui doit être atteinte par la pratique des vertus théologiques et morales, l'on peut alors également définir le péché comme *un acte contraire aux vertus éthiques (naturelles ou surnaturelles), qui rompt la communion de l'homme avec Dieu dans le Christ et, par conséquent, l'empêche d'atteindre la plénitude définitive de la filiation divine*.

11.3.2 « Aversio a Deo » et « conversio ad creaturas »

Au moins depuis saint Augustin, il est traditionnel de distinguer deux éléments dans le péché, l'un formel et l'autre quasi-matériel. L'élément qui constitue formellement le péché en tant que tel est l'*aversio a Deo*. L'élément quasi-matériel du péché est la *conversio ad creaturas*⁶⁴.

Le mot latin *aversio* signifie séparation, détachement, et non pas proprement aversion, haine. Il est bon de le rappeler car si le péché grave implique une *aversio a Deo*, tout péché grave n'implique pas, chez celui qui le commet, une intention explicite de s'éloigner de Dieu. L'on ne pêche pas par désir de s'opposer au bien ni, normalement, par désir de violer la loi divine. On le fait par désir d'un bien fini qui n'est pas ordonné selon la règle de la vertu (justice, tempérance, etc.). Le péché entraîne donc un échange paradoxal et délétère : le pécheur veut le bien limité qu'une créature peut lui offrir et, pour le posséder, il s'éloigne de Dieu qui est le Bien infini et notre bien véritable et définitif, ainsi que la source d'où découle la bonté partielle qui se trouve dans les choses⁶⁵.

En général, le point de départ psychologique de l'action peccamineuse n'est pas l'opposition à Dieu. Il s'agit plutôt d'une personne qui se laisse séduire par un bien limité, contraire à son bien intégral et donc à la volonté divine, et qui, pour l'obtenir, n'hésite pas à s'opposer à la règle morale. Cependant, d'un point de vue théologique, en accord avec la doctrine biblique et chrétienne sur le péché⁶⁶, la racine du péché se trouve dans le fait de douter de Dieu, de ne pas le reconnaître comme Seigneur, Amour et Bien absolu. Ainsi, *à la base de tout péché, il y a l'amour de soi et la méfiance à l'égard de Dieu, par lesquels l'homme cherche sa propre satisfaction dans l'usage désordonné des biens terrestres*. Cependant, en péchant, l'homme entre en contradiction avec sa tendance la plus profonde,

61. La définition parle explicitement d'« acte », de « parole » ou de « désir » afin d'exclure deux malentendus possibles, à savoir celui de penser que seuls les actes intérieurs sont des péchés, ou celui de penser que seuls les actes extérieurs sont des péchés : l'acte peccamineux peut être intérieur ou extérieur et peut également consister en une omission.

62. Cf. 1 Jn 3, 4.

63. Cf. la section 8.1, p. 163.

64. Cf. AUGUSTIN, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, I, 2, 18 : Mettre la réf. précise. ; *ST*, II-II, q. 118, a. 5 et *ST*, III, q. 86, a. 4.

65. « Mon peuple a commis deux crimes : Ils m'ont abandonné, moi la source d'eau vive, pour se creuser des citernes, citernes lézardées qui ne tiennent pas l'eau » (Jr 2, 13). Cf. Gn 25, 29-34 ; Lc 22, 3-6 ; 23, 18 ; Rm 1, 25 ; *CEC*, n° 1849 : « Le péché est une faute contre la raison, la vérité, la conscience droite ; il est un manquement à l'amour véritable, envers Dieu et envers le prochain, à cause d'un attachement pervers à certains biens ».

66. Cf. Dt 9, 22-23 ; 2 R 17, 14-15 ; Jr 2, 5.13 ; Ep 4, 17-19 ; Cf. AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, II, 19, 53 : AUGUSTIN, *Dialogues philosophiques*, op. cit., Mettre la réf. précise. ; *Scriptum super Sententiis*, livre II, d. 37, q. 2, a. 1, ad 3 ; *Gaudium et spes*, n° 13.

car « l'amour de Dieu ne dérive pas d'une discipline extérieure, mais se trouve dans la constitution naturelle même de l'homme, comme un germe et une force de la nature elle-même »⁶⁷.

11.3.3 Le seul véritable mal au sens absolu

Tout mal est la privation d'un bien. Les maux de caractère non moral (maladie, pauvreté, etc.) sont des privations de biens finis, limités. Le péché, tout péché mortel, prive l'homme du Bien infini, qui est, en outre, le bien complet et définitif de l'être humain. En ce sens, on dit que le péché est le seul mal au sens absolu⁶⁸. Il faut tenir compte du fait que la dignité de Dieu, offensée par le péché, est infinie. Par conséquent, l'offense du péché et la dette correspondante sont en un certain sens infinies. Cette gravité du péché peut être perçue en considérant la gravité de son châtement (l'enfer) et la gravité de la Passion de Jésus en tant que juste satisfaction pour le péché⁶⁹.

11.4 Division des péchés

Bien que l'essence de tout péché se trouve dans le rejet de Dieu, tous les péchés n'ont pas la même gravité, le même sujet proche, le même objet, la même origine, etc. L'Écriture Sainte, la tradition de l'Église et la raison humaine elle-même montrent une diversité de péchés, que l'on va expliquer ci-dessous, en commençant par la distinction la plus importante, celle entre le péché mortel et le péché véniel.

11.4.1 Péché mortel et véniel

À la suite de l'Écriture Sainte (comme nous l'avons déjà indiqué), de la tradition de l'Église⁷⁰, des théologiens catholiques⁷¹ et de la raison humaine elle-même, le Magistère de l'Église a enseigné l'existence de péchés mortels et véniels⁷² : « Déjà perceptible dans l'Écriture (cf. 1 Jn 5, 16-17), la distinction entre péché mortel et péché véniel s'est imposée dans la tradition de l'Église. L'expérience des hommes la corrobore »⁷³.

11.4.1.1 Sens analogique du péché

Lorsque le terme « péché » est utilisé en référence au péché mortel et au péché véniel, il convient de noter que *le terme « péché » est utilisé dans un sens analogique*. Entre le péché mortel et le péché

67. BASILE, *Regulae fusius tractatae*, Rép. 2, 1 : PG 31, 908.

68. JEAN-PAUL II, *Audience générale*, 20 juill. 1983, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1983/documents/hf_jp-ii_aud_19830720.html, n° 4 : *idem*, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II (gennaio-giugno 1983)*, op. cit., p. 95 ; CEC, n° 1488.

69. En parlant de « ceux qui une fois ont été illuminés, qui ont goûté au don céleste, qui sont devenus participants de l'Esprit Saint, qui ont goûté la belle parole de Dieu et les forces du monde à venir, et qui néanmoins sont tombés », la lettre aux Hébreux dit « qu'ils crucifient pour leur compte le Fils de Dieu et le bafouent publiquement ». Et plus loin, après avoir rappelé les châtements de l'Ancien Testament, elle déclare : « D'un châtement combien plus grave sera jugé digne, ne pensez-vous pas, celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu, tenu pour profane le sang de l'alliance dans lequel il a été sanctifié, et outragé l'Esprit de la grâce ? » (He 6, 4-6 ; 10, 29).

70. Cf. TERTULLIEN, *De pudicitia*, XIX, 23-25 : CCL 2, 1322-1323 ; CYPRIEN, *Epistula* 55, 16 : CSEL 3, 635 ; THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homilia catechetica*, 16, 35.39-44 ; CONCILE DE CARTHAGE, can. 8 : DS, n° 230 ; AUGUSTIN, *De diversis questionibus*, 30 : [Mettre la réf. précise.](#)

71. ST, I-II, q. 72, a. 5.

72. Cf. CONCILE DE TRENTE, *De iustificatione*, op. cit., chap. 11 : DS, n° 1537 ; CONCILE DE TRENTE, *De sacramento poenitentiae*, op. cit., chap. 5 : DS, n° 1680 ; PIE V, *Bulle Ex omnibus afflictionibus*, 1^{er} oct. 1567, n° 20 : DS, n° 1920.

73. CEC, n° 1854 ; cf. *Reconciliatio et Poenitentia*, n° 17 ; *Veritatis splendor*, n° 69-70 ; *La verità vi farà liberi*, n° 928-929.

vénuel, il y a une certaine similitude, mais en même temps une très grande différence, précisément en ce qui concerne leur statut de péché : cette différence ne se réduit pas à une gravité plus ou moins grande, à une différence de degré. Ce sont des péchés d'une manière essentiellement différente. C'est pour cette raison que l'on parle, à leur propos, de *distinction théologique* du péché⁷⁴.

La réalité du péché ne se trouve pleinement que dans le péché mortel et, imparfaitement, dans le péché vénuel. Le péché mortel est totalement incompatible avec la grâce et la charité, et implique donc la séparation d'avec Dieu, tandis que le péché vénuel n'est pas incompatible avec la charité, même s'il l'affaiblit⁷⁵. Le péché mortel provoque la perte de la vie divine dans l'âme, tandis que le péché vénuel ne fait que l'affaiblir et rend difficile l'exercice des vertus infuses. Par conséquent, seul le péché mortel empêche l'entrée dans le royaume des cieux⁷⁶. L'homme « par un acte conscient et libre de sa volonté [...] peut] cheminer dans le sens opposé à la volonté de Dieu, et ainsi s'éloigner de lui (*aversio a Deo*), refusant la communion d'amour avec lui, se détachant du principe de vie qu'est Dieu, choisissant ainsi la *mort*. Avec toute la tradition de l'Église, nous appelons *péché mortel* l'acte par lequel un homme, librement et consciemment, refuse Dieu, sa loi, l'alliance d'amour que Dieu lui propose, préférant se tourner vers lui-même, vers quelque réalité créée et finie, vers quelque chose de contraire à la volonté de Dieu (*conversio ad creaturam*) »⁷⁷.

Cependant, tous les péchés mortels n'ont pas la même gravité⁷⁸. Jésus dit à Pilate : « Celui qui m'a livré à toi a un plus grand péché »⁷⁹. Et Jérémie disait de ses contemporains : « Ils ont été pires que leurs pères »⁸⁰. Tout péché grave prive de l'amitié avec Dieu, mais le désordre engendré peut être plus ou moins grave : en effet, le péché agit comme s'il interposait un obstacle entre la personne et l'amour divin, un obstacle qui peut être plus ou moins grand et qui, aussi grand soit-il, peut toujours continuer à augmenter. La gravité du péché, en soi, dépend de l'intensité de la volonté dans l'acceptation du désordre. Cependant, la matière de l'acte immoral a une valeur décisive, puisqu'un objet plus grave requiert normalement une plus grande volonté. En ce sens, l'importance objective de certains actes immoraux signifie qu'une pleine intensité de la volonté est en soi requise pour les choisir.

11.4.1.2 Conditions pour le péché grave

*Trois conditions sont requises pour qu'un péché soit grave : matière grave*⁸¹, *pleine conscience et consentement délibéré*. Il s'agit là d'un enseignement constant du Magistère de l'Église⁸². Les trois conditions sont requises simultanément : « La déclaration du Concile de Trente ne considère pas seulement la "matière grave" du péché mortel, mais elle rappelle aussi, comme condition nécessaire

74. Cf. CÓFRECES MERINO et GARCÍA DE HARO, *Teología moral fundamental*, op. cit., p. 475 & 494-516.

75. Par conséquent, le péché vénuel « ne devra pas être vidé de son sens, comme s'il était automatiquement chose négligeable, ou un "péché qui compte peu" » (*Reconciliatio et Paenitentia*, n° 17). Cf. AUGUSTIN, *In epistolam Johannis ad Parthos tractatus*, 1, 6 : **Mettre la réf. précise.**; CEC, n° 1863.

76. Selon BENOÎT XII, *Constitution Benedictus Deus*, 29 jan. 1336 : DS, n° 1002, les péchés mortels méritent l'enfer. Et le *Catéchisme* enseigne : « Le *péché mortel* détruit la charité dans le cœur de l'homme par une infraction grave à la loi de Dieu ; il détourne l'homme de Dieu, qui est sa fin ultime et sa béatitude en Lui préférant un bien inférieur » (CEC, n° 1855) ; « S'il n'est pas racheté par le repentir et le pardon de Dieu, il cause l'exclusion du Royaume du Christ et la mort éternelle de l'enfer » (*ibid.*, n° 1861).

77. *Reconciliatio et Paenitentia*, n° 17 ; cf. *Veritatis splendor*, n° 70 .

78. « La gravité des péchés est plus ou moins grande : un meurtre est plus grave qu'un vol. La qualité des personnes lésées entre aussi en ligne de compte : la violence exercée contre les parents est de soi plus grave qu'envers un étranger » (CEC, n° 1858).

79. Jn 19, 11.

80. Jr 7, 26.

81. Il ne faut pas oublier qu'ici le mot « matière » désigne le contenu de l'acte moral et concerne donc directement la volonté de l'agent plutôt que l'acte physique accompli.

82. Cf. *Reconciliatio et Paenitentia*, n° 17 ; CEC, n° 1857.

de son existence, “la pleine conscience et le consentement délibéré”. Du reste, en théologie morale comme dans la pratique pastorale, on sait bien qu’il existe des cas où un acte, grave en raison de sa matière, ne constitue pas un péché mortel, car il y manque la pleine connaissance ou le consentement délibéré de celui qui le commet »⁸³.

La matière d’une action peccamineuse est grave lorsque l’acte moral est en lui-même incompatible avec la charité, ce qui est le cas de tout acte opposé à une exigence essentielle d’une vertu morale ou théologique⁸⁴. D’après le *Catéchisme*, « la matière grave est précisée par les Dix commandements selon la réponse de Jésus au jeune homme riche : “Ne tue pas, ne commets pas d’adultère, ne vole pas, ne porte pas de faux témoignage, ne fais pas de tort, honore ton père et ta mère” (Mc 10, 19) »⁸⁵. Selon la gravité de leur matière, les péchés peuvent être : mortels *ex toto genere suo*, mortels *ex genere suo* et légers *ex genere suo*. La matière grave *ex toto genere suo* est celle qui, étant importante (c’est-à-dire opposée à une exigence essentielle d’une vertu), ne peut pas être divisée. C’est pourquoi, lorsqu’elle est réalisée, la personne a toujours affaire à un tout unique, par exemple l’honneur de Dieu ou la vie humaine. En ce sens, le blasphème, la haine contre Dieu ou le fait d’ôter la vie à un innocent constituent une matière grave *ex toto genere suo*. La matière grave *ex genere suo* est une matière importante, mais divisible, et qui, par conséquent, admet la *parvitas materiae*, par exemple le vol et l’injure. Une matière légère *ex genere suo* est une matière qui, en elle-même, ne comporte qu’une importance modeste : par exemple, un pieux mensonge qui n’est pas nuisible. La nature de la pleine conscience et du consentement délibéré a été étudiée à la section 6.6, p. 129.

11.4.1.3 Problèmes théologiques sur le péché mortel

Le péché, en particulier le péché grave, soulève plusieurs questions qui ne sont pas toujours faciles à résoudre : ce n’est pas un hasard s’il s’agit d’un *mysterium iniquitatis*.

Il n’est pas surprenant qu’au cours des dernières décennies, diverses critiques aient été formulées à l’encontre de la doctrine traditionnelle. Ainsi, par exemple, des théories affirmant : 1. Que la division théologique des péchés aurait été proposée par les scolastiques en exagérant indûment la distinction biblique et patristique, afin de distinguer les péchés qu’il fallait confesser de ceux qu’on pouvait ne pas confesser ; 2. Que certains théologiens rigoristes auraient assimilé le péché grave au péché mortel ; 3. Que, par ailleurs, la position théologique qui admet hâtivement la possibilité du péché mortel et du passage de l’état de péché à la grâce, et vice versa, serait erronée⁸⁶ ; 4. Que, enfin, aucune erreur catégoriale, même en matière grave, ne serait mortelle, pas plus que les péchés de faiblesse et les péchés commis à l’adolescence.

En exprimant la nature du péché, le Magistère ecclésiastique, s’appuyant sur de solides raisons, se méfie des auteurs qui rejettent « la distinction traditionnelle entre péchés *mortels* et péchés *vénies*. Ces théologiens soulignent que l’opposition à la Loi de Dieu, qui fait perdre la grâce sanctifiante – et qui, si l’on meurt en cet état de péché, provoque la condamnation éternelle –, ne peut être le fruit que d’un acte qui engage la personne tout entière, c’est-à-dire un acte d’option fondamentale »⁸⁷. Dans notre étude de l’option fondamentale, nous avons exposé les raisons pour lesquelles elle ne nous paraît pas acceptable⁸⁸.

83. *Veritatis splendor*, n° 70.

84. Pour savoir quels actes constituent des faits graves, voir la section 6.4, p. 115.

85. *CEC*, n° 1858.

86. Cette critique méconnaît l’enseignement traditionnel qui a affirmé la difficulté de perdre l’état de grâce (*De veritate*, q. 27, a. 1, ad 9), surtout pour ceux qui sont fermement enracinés dans le bien (*ST*, II-II, q. 14, a. 4). Mais difficulté ne signifie pas impossibilité.

87. *Veritatis splendor*, n° 69.

88. Cf. la section 4.4, p. 81. Le Magistère critique également la compréhension du péché mortel sur la base de la catégorie de l’option fondamentale : « Sans aucun doute il peut y avoir des situations très complexes et obscures sur le plan psychologique, qui ont une incidence sur la responsabilité subjective du pécheur. Mais de considérations d’ordre

Quelques observations supplémentaires peuvent être ajoutées. 1. La distinction des péchés n'est pas une invention des théologiens, mais a été proclamée par l'Église : « Cette doctrine, fondée sur le Décalogue et sur la prédication de l'Ancien Testament, reprise dans le *kérygme* des Apôtres, appartenant à l'enseignement le plus ancien de l'Église qui la répète jusqu'à aujourd'hui, trouve dans l'expérience humaine de tous les temps une exacte vérification »⁸⁹. 2. La doctrine traditionnelle de la division théologique ne dépend pas d'une approche rigoriste, mais de l'enseignement de l'Écriture Sainte. Par exemple, saint Paul, en parlant des péchés de la chair, écrit très clairement : « Et j'irais prendre les membres du Christ pour en faire des membres de prostituée ! Jamais de la vie ! »⁹⁰ Et il est fréquent que les catalogues des vices indiquent les péchés qui excluent du royaume des cieux. 3. L'Église enseigne que même les péchés isolés et les péchés de faiblesse peuvent être mortels⁹¹. 4. D'autre part, l'idée que la grâce ne peut être perdue que par une option lucide et radicale, répétable seulement quelques fois dans la vie, est absolument étrangère à la Bible et à l'expérience. L'Aquinat le souligne en parlant des reniements de saint Pierre⁹². 5. Enfin, il faut rappeler qu'en agissant de la sorte, l'Église se montre non seulement fidèle à la Révélation, mais aussi profondément réaliste, car elle sait que « ce trésor, nous le portons en des vases d'argile »⁹³. C'est pourquoi elle ne s'étonne pas des péchés, mais souhaite que l'on se repente et que l'on s'approche fréquemment du sacrement de pénitence, car elle sait qu'autrement le cœur humain s'endurcit : comme nous l'avons dit, Jésus ne justifie pas le pharisien qui se vantait de ne pas avoir fauté, mais le publicain qui confessait ses péchés. Lorsque le Magistère ecclésiastique rappelle ces réalités, il ne le fait pas par inexpérience, ni parce qu'il méconnaît la psychologie des profondeurs, loin de là : l'Église, précisément en raison de sa connaissance de la nature humaine, reconnaît la gravité différente des péchés et le fait que certains d'entre eux sont en eux-mêmes incompatibles avec la charité.

Divers auteurs ont proposé une tripartition du péché, avec des noms variés, mais que nous pouvons indiquer comme suit : véniel, grave et mortel (ou léthal). Les seconds seraient certes un grave désordre de la vie morale, mais, en raison de la faiblesse de la liberté, ils ne porteraient pas le sceau de l'irrévocabilité. En effet, certains pensent que seule une résolution consciente d'offenser Dieu pourrait être qualifiée de péché mortel. D'autres encore indiquent qu'une décision aussi lucide ne peut, en fait, qu'être prise à l'article de la mort. L'Église rejette cette possibilité d'identifier le péché mortel à une décision explicite contre Dieu. En effet, à propos de la division tripartite des péchés, elle déclare : « Cette distinction tripartite pourrait mettre en lumière le fait que, parmi les péchés graves, il existe une gradation. Mais il reste toujours vrai que la distinction essentielle et décisive est celle entre le péché qui détruit la charité et le péché qui ne tue pas la vie surnaturelle : entre la vie et la mort il n'y a pas de place pour un moyen terme »⁹⁴.

Il nous semble, en définitive, que l'Église se fonde sur des raisons valables lorsqu'elle affirme que « le péché mortel est une possibilité radicale de la liberté humaine comme l'amour lui-même. Il entraîne la perte de la charité et la privation de la grâce sanctifiante, c'est-à-dire de l'état de grâce. S'il n'est pas racheté par le repentir et le pardon de Dieu, il cause l'exclusion du Royaume du Christ et la mort éternelle de l'enfer, notre liberté ayant le pouvoir de faire des choix pour toujours, sans

psychologique, on ne peut passer à la constitution d'une nouvelle catégorie théologique, comme le serait précisément l'"option fondamentale", entendue de telle manière que, sur le plan objectif, elle changerait ou mettrait en doute la conception traditionnelle du péché mortel » (*Reconciliatio et Paenitentia*, n° 17). La même idée est reprise dans *Veritatis splendor*, n° 70.

89. *Reconciliatio et Paenitentia*, n° 17. Garder également à l'esprit ce qui a été dit dans la section 11.2, p. 235 de ce chapitre.

90. 1 Co 6, 15.

91. « Nous rejetons comme erronée l'affirmation de ceux qui considèrent les chutes dans les années de puberté comme inévitables et donc peu dignes d'attention, comme s'il ne s'agissait pas de fautes graves, parce que d'ordinaire, ajoutent-ils, la passion enlève la liberté nécessaire pour qu'un acte soit moralement imputable » (PIE XII, *Message-radio à l'occasion de la Journée de la famille*, op. cit. : AAS 44 [1952], p. 275).

92. Cf. *ST*, II-II, q. 24, a. 12, ad 2. Voir aussi 1 S 14, 31-33 ; 2 S 24, 10-15 ; Mc 4, 14-19 ; Lc 12, 43-48.

93. 2 Co 4, 7.

94. *Reconciliatio et Paenitentia*, n° 17.

retour »⁹⁵. En ce qui concerne la distinction entre les péchés, il convient de tenir compte des sages observations de saint Augustin : « Ne prenons pas des balances trompeuses, sur lesquelles nous pesons ce que nous voulons et comme nous le voulons, pour dire ensuite : “Ceci est lourd, ceci est léger”. Non, prenons la balance divine tirée de la Sainte Écriture, comme des trésors du Seigneur, et avec elle mesurons pour voir ce qui est le plus lourd. En effet, ne pesons pas nous-mêmes, mais reconnaissons les poids établis par le Seigneur »⁹⁶. L'Église entend avant tout rester fidèle aux enseignements de la Sainte Écriture, sans pour autant nier la complexité des nuances subtiles qui peuvent se cacher au fond des consciences. C'est pourquoi elle affirme : « Cependant si nous pouvons juger qu'un acte est en soi une faute grave, nous devons confier le jugement sur les personnes à la justice et à la miséricorde de Dieu »⁹⁷.

Des voies d'approfondissements ultérieurs sur la doctrine du péché ne sont pas fermées, pourvu qu'elles soient théologiquement bien fondées et pastoralement utiles. Les théories que nous avons abordées ci-dessus, bien qu'ayant l'intention louable d'éclaircir une matière si délicate et importante, créent plus de problèmes qu'elles ne parviennent à en résoudre, surtout lorsqu'elles se réfèrent à des catégories et à des divisions qui échappent à toute tentative de vérification ou de contrôle objectif, avec pour résultat d'introduire de nouvelles causes d'incertitude dans une matière qui est déjà très difficile en soi.

11.4.2 Péchés intérieurs et extérieurs

Les péchés extérieurs sont ceux qui sont commis par une action observable de l'extérieur (vol, adultère, etc.). Les péchés intérieurs restent à l'intérieur de l'homme : dans la pensée, la volonté ou les sens intérieurs (imagination, etc.) sans s'exprimer dans des actions extérieures. L'existence de péchés purement intérieurs est indiquée par Jésus quand il enseigne : « Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis, dans son cœur, l'adultère avec elle »⁹⁸. En effet, l'acte moral étant proprement l'acte intérieur de la volonté, *les actes purement intérieurs peuvent être des péchés et même des péchés graves* : les deux derniers commandements du Décalogue interdisent de tels péchés⁹⁹. L'Ancien Testament enseigne la malice des péchés intérieurs¹⁰⁰, Jésus réprimande fréquemment les Pharisiens qui se souciaient de l'honnêteté extérieure et oubliaient la droiture intérieure¹⁰¹, et la doctrine des Apôtres est semblable¹⁰². L'Église, elle aussi, rappelle la nécessité de confesser les péchés les plus secrets qui se réfèrent aux deux derniers commandements du Décalogue, précisément parce qu'ils sont souvent plus dangereux que ceux extérieurs¹⁰³. Certes, les péchés intérieurs, même mortels, sont en principe moins graves que les péchés extérieurs correspondants, puisque le caractère volontaire est normalement moindre. Néanmoins, ils sont très dangereux en raison de la facilité avec laquelle ils sont réalisés et par laquelle ils peuvent aussi facilement dégénérer en vices.

Traditionnellement, l'on distingue trois types de péchés intérieurs : la pensée consentie, le désir et la satisfaction pour un acte accompli.

1. La pensée consentie (*delectatio morosa*, délectation morose) n'est pas la simple pensée, ni même l'imagination, mais *le fait de vouloir penser ou imaginer un acte immoral déterminé, dans*

95. CEC, n° 1861.

96. AUGUSTIN, *De Baptismo contra Donatistas*, II, 6, 9 : **Mettre la réf. précise.** Sur ce sujet, voir del PORTILLO, « Coscienza morale e magistero », *op. cit.*, p. 383.

97. CEC, n° 1861.

98. Mt 5, 28.

99. Cf. Dt 5, 21 ; CEC, n°s 2514-2557.

100. Cf. Dt 15, 9 ; Pr 12, 12 ; 15, 26 ; Sg 1, 3.

101. Cf. Mt 23, 25-28 ; Lc 11, 17.

102. Cf. Ac 8, 22 ; Ep 4, 17-18.

103. Cf. CONCILE DE TRENTE, *De sacramento paenitentiae*, *op. cit.*, chap. 5 : DS, n° 1860 ; CEC, n° 1456.

son caractère formel de malice. En ce sens, il est différent de penser au péché d'injure en étudiant la théologie morale, que de consentir à une pensée qui prend la forme d'une injure concrète à l'encontre de quelqu'un. Les pensées mauvaises – l'orgueil et la vanité, l'inimitié, l'impureté, la possession de richesses, etc. – empoisonnent moralement l'homme en le pervertissant de façon toujours plus grande¹⁰⁴.

2. Le désir (*desiderium*) : il ne s'agit pas tant de la décision d'accomplir une action que d'un *désir intérieur et général dans lequel la personne se complaît*¹⁰⁵. Le désir mauvais, par exemple la soif de richesse et de pouvoir, éloigne de Dieu et du prochain et met la personne sur la pente dangereuse du mal.
3. La satisfaction (*gaudium*) pour l'acte accompli : il s'agit de *jouir d'une chose réalisée dans le passé sans nécessairement prendre la décision de la faire à nouveau*. Le péché réside précisément dans la complaisance particulière engendrée par le désir mauvais : « Celui qui prend plaisir au mal sera condamné »¹⁰⁶. Le *gaudium peccaminosum* peut être la satisfaction face à un mal réalisé ou bien la tristesse face à un mal non réalisé, par exemple s'affliger de ne pas avoir su profiter d'une occasion où voler aurait été facile et sans risque.

11.4.3 Le péché social et le problème de la responsabilité collective

La Révélation enseigne l'existence d'un « péché du monde » et d'une certaine responsabilité sociale des péchés¹⁰⁷. Comme nous le savons, *l'on peut parler de péché social dans un triple sens* : tout péché, même le plus caché, affecte l'ensemble de la société ; il y a des péchés qui affectent plus directement la vie sociale ; il y a des situations collectives qui conduisent au péché¹⁰⁸. Examinons maintenant les deux derniers aspects¹⁰⁹ et le problème de la responsabilité collective qui y est lié.

La moralité dépend de la conscience (connaissance) et, surtout, de la volonté libre de chaque personne. Une personne ne doit pas être rendue responsable du bien ou du mal accompli par d'autres ou par la majorité du groupe auquel elle appartient. *Au sens strict, la responsabilité morale se ramène toujours, en fin de compte, à la responsabilité individuelle d'un ou de plusieurs individus*. Lorsque l'on parle de responsabilité collective, on le fait généralement dans un sens impropre, et une telle façon de parler peut comporter le risque de confondre les concepts au lieu de les clarifier.

Toutefois, *la reconnaissance du caractère personnel de la responsabilité ne doit pas nous rendre insensibles à la dimension culturelle et sociale de certains phénomènes moraux*. L'homme, par le simple fait d'être homme, ne possède les principes moraux qu'à l'état de germe. Leur plein développement requiert l'éducation reçue au sein des communautés auxquelles le sujet appartient : famille, société civile et économique, Église, État, etc. Les coutumes, les lois et les modèles qui y sont en vigueur non

104. Saint Grégoire le Grand disait que la paresse de l'esprit ruine aussi le jugement droit, se dissipe dans le désir des plaisirs et tue l'amour des bonnes œuvres : cf. GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle pastorale*, sous la dir. de Bruno JUDIC, trad. par Charles MOREL, Sources chrétiennes, n° 382, Cerf, Paris, 1992, III, 15, p. 350. L'on pourrait ici parler de la responsabilité des récits et des images moralement scabreuses des moyens de communication, qui favorisent la tendance intentionnelle vers le mal. Il est donc bon de se rappeler le conseil de Jésus : « Et si ton œil est pour toi une occasion de péché, arrache-le » (Mc 9,47). Donc si ce spectacle, si ce journal ou ce site internet... est pour toi une occasion de péché...

105. Ce désir est différent de l'intention, qui implique une volonté effective : voir la section 6.3, p. 114

106. Si 19, 5.

107. Cf. Ex 34, 7 ; Jos 7 ; Jr 32, 18 ; Jn 1, 29 ; CEC, n° 408.

108. Cf. *Reconciliatio et Paenitentia*, n° 16. Par la suite, saint Jean-Paul II a approfondi l'analyse de ce troisième sens du péché social (« structures de péché ») dans JEAN-PAUL II, *Sollicitudo rei socialis*, op. cit., n°s 35-40. Cf. aussi CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction Libertatis conscientia sur la liberté chrétienne et la libération*, 22 mars 1986, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1986032_2_freedom-liberation_fr.html#_ftn10, n°s 74-75.

109. Nous aborderons la dimension sociale de chaque péché dans la section 11.7, p. 251.

seulement façonnent notre vie commune, mais expriment et forgent dans les nouvelles générations certaines manières de percevoir et de juger. En effet, les individus tendent à se reconnaître dans le cadre légal et institutionnel au sein duquel ils sont nés et au sein duquel ils ne peuvent s'empêcher de vivre. Or, ce cadre leur fournit les catégories pour interpréter leur expérience et renforcer leur identité. Aller à contre-courant est parfaitement possible, et c'est souvent nécessaire, mais ce ne sera pas la tendance majoritaire dans les sociétés démocratiques de masse d'aujourd'hui. Quoi qu'il en soit, il est vrai que la formation morale personnelle possède des présupposés sociaux, économiques et politiques, et que sans une initiation familiale et sociale adéquate, le développement de la moralité personnelle devient extrêmement lent et difficile¹¹⁰.

Certes, *la conscience morale conserve toujours la capacité de juger et de décider librement, mais pour cela, elle doit d'abord se former; et cette formation a lieu dans un contexte concret, et non dans un hypothétique espace hors du monde*. Comme nous le savons maintenant, la loi morale naturelle est une capacité naturelle, mais elle est naturelle comme est naturelle la capacité de parler : son développement et la qualité des résultats obtenus dépendent dans une large mesure du contexte de communication dans lequel l'éducation se déroule¹¹¹. La pleine formation de la conscience morale personnelle n'est pas indépendante de la logique immanente et objective partagée dans l'*ethos* du groupe social. Cet *ethos* présuppose le partage de certaines fins et de certaines manières de les atteindre, de certains modèles et de certaines manières de les imiter. Il s'exprime dans les lois, les coutumes, l'histoire et dans la célébration des événements et des personnages qui répondent le mieux à l'identité morale du groupe¹¹².

Ces réflexions ne visent pas à mettre en cause la liberté et la responsabilité personnelles, mais à mettre en lumière ce qu'il y a de proprement culturel dans certains phénomènes moraux positifs ou négatifs (par exemple, dans ce que l'on appelle aujourd'hui la « culture de la vie » et la « culture de la mort »). Il s'agit de dynamiques qui, une fois constituées, sont relativement autonomes par rapport aux choix des individus, et qui, en tant que dynamiques humaines, sont principalement de l'ordre de la communication. Par conséquent, en cas de situations, de structures, de lois, etc., injustes, l'individu doit examiner sa propre responsabilité par commission ou, plus fréquemment, par omission, c'est-à-dire en se taisant ou en négligeant la résistance ou la contre-action due, par exemple, à la moralité publique. Il faut également garder à l'esprit que dans la mise en œuvre de la responsabilité pour les biens de nature publique, l'action individuelle ne suffit souvent pas, et qu'il faut aussi une certaine organisation, comme par exemple les mouvements *pro-vie*, les associations de consommateurs, les mouvements écologiques, etc.

11.4.4 Autres divisions des péchés

Il existe d'autres divisions des péchés, de moindre importance dans l'étude de la théologie morale, mais qui permettent de se faire une idée plus complète des sens dans lesquels la notion de péché est employée dans cette discipline.

1. *Originel et actuel* : le péché originel est celui qui a été commis par nos premiers parents puis transmis par génération à tous les hommes. C'est un désordre inhérent à tout homme dès le moment de sa conception. Le péché actuel est celui commis par le sujet lui-même et dont il est pleinement responsable.
2. *Formel et matériel* : le premier est la transgression volontaire – et donc coupable – de la loi divine. Le péché matériel est un acte objectivement désordonné dans lequel le caractère volontaire fait défaut, en raison d'une ignorance invincible, d'une violence extérieure ou

110. Voir les sections 1.1.2 et 9.1.3, respectivement p. 8 et p. 195.

111. Voir la section 8.1.3.1, p. 167. Ces dernières années, la prise de conscience que nous étions confrontés à une véritable « urgence éducative » s'est accrue. Cf. BENOÎT XVI, *Lettre au diocèse de Rome sur le devoir urgent de la formation des nouvelles générations*, 21 jan. 2008, URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/letters/2008/documents/hf_ben-xvi_let_20080121_educazione.html ; GRANADOS TEMES, *La casa costruita sulla sabbia*, op. cit., p. 247-261.

112. Cf. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale*, op. cit., p. 10-17.

- d'un manque d'usage de la raison. Le péché matériel ne rend pas le sujet coupable, mais en tant qu'acte désordonné il produit un dommage objectif qu'il faut éviter¹¹³.
3. *Acte peccamineux et état de péché (péché habituel)* : un acte peccamineux est un acte de la volonté qui choisit contre le bien humain et la loi morale. Un tel acte place la personne dans un état (*macula peccati*) qui correspond au désordre laissé dans le pécheur, comme l'état de faute et de peine (*reatus culpae et poenae*) et, dans le cas du péché mortel, la privation de la grâce.
 4. *D'ignorance, de fragilité et de malice* : il s'agit du facteur interne qui conduit à pécher. D'une manière générale, l'on peut dire que l'ignorance et la fragilité diminuent habituellement le caractère volontaire, tandis que les péchés de malice sont ceux qui découlent précisément d'une volonté mauvaise.
 5. *Charnels et spirituels* : selon que les péchés tendent de façon désordonnée vers un bien sensible (par exemple, la luxure) ou vers un bien spirituel (l'orgueil). En soi, ces derniers sont plus graves, mais les péchés charnels sont généralement plus véhéments et plus immédiatement attirants.
 6. *De commission et d'omission* : tout péché implique l'accomplissement d'un acte volontaire désordonné. S'il se traduit par une action, l'on parle de péché de commission. Si au contraire l'acte volontaire se traduit par l'omission d'une chose due, l'on parle de péché d'omission¹¹⁴.

11.5 Distinction spécifique et numérique des péchés

Les péchés commis contre des vertus ou des préceptes différents sont spécifiquement distincts. Par exemple, le meurtre est un péché spécifiquement différent du vol. Spécifier les péchés consiste à identifier leur *espèce morale la plus basse*. Autrement dit, la référence générale à la vertu ou au commandement ne suffit pas (péché contre la justice, la chasteté, etc.) : le type d'acte (objet moral : vol, rapine, adultère, etc.) accompli doit être précisé. *La distinction numérique indique la quantité de péchés d'un certain type qui ont été commis.* Ces deux distinctions sont importantes, car dans le sacrement de pénitence, il est nécessaire de se repentir et de confesser les péchés dans leur espèce et leur nombre¹¹⁵, dans la mesure où cela est moralement possible. Cela est requis par la nature même du sacrement, afin que le ministre de l'Église puisse émettre un jugement de grâce et de salut, guérir les blessures de l'âme et guider le pénitent avec les conseils appropriés¹¹⁶.

Même en ce qui concerne la conversion du péché, qui n'est authentique que si elle ne reste pas dans une vague abstraction, la distinction spécifique et numérique des péchés est importante. Cependant, si une personne n'arrive pas à se souvenir de tous les péchés commis depuis la dernière confession valide, ou si elle n'est pas en mesure de saisir avec précision toutes les distinctions spécifiques expliquées par la théologie morale, cela ne doit pas être un motif d'angoisse ou de scrupules. L'intégrité formelle de la confession, nécessaire à la validité du sacrement, requiert l'accusation de *tous les péchés mortels dont on se souvient après un examen de conscience sérieux*, en spécifiant leur nombre aussi précisément que possible au moment de la confession, et en exposant brièvement et simplement uniquement les

113. Cf. CEC, n° 1793 ; *Veritatis splendor*, n° 63.

114. « Celui donc qui sait faire le bien et ne le fait pas, commet un péché » (Jc 4, 17).

115. Cf. CONCILE DE TRENTE, *De sacramento poenitentiae, op. cit.*, can. 7-8 : DS, nos 1707-1708 ; COMMISSION INTERNATIONALE FRANCOPHONE POUR LES TRADUCTIONS ET LA LITURGIE, éd., *Célébrer la pénitence et la réconciliation : rituel*, Mame-Desclée, Paris, 2019, orientations doctrinales et pastorales, n° 19, p. 17, se réfère à ces canons. Voir aussi CEC, nos 1456 & 1497. Le Concile de Trente précise que cette nécessité est de droit divin, c'est-à-dire que les hommes ne peuvent pas la changer. C'est ce qui explique que la confession générique des péchés avec absolution collective ne peut être faite que dans des cas très exceptionnels et qu'elle ne supprime pas l'obligation de confesser ensuite les péchés mortels pardonnés dans l'absolution collective.

116. Cf. Ángel GARCÍA-IBÁÑEZ, *Conversione e riconciliazione: trattato storico-teologico sulla penitenza postbattesimale*, Sussidi di teologia, Edusc, Roma, 2020, p. 513-528.

circonstances considérées comme moralement importantes. La considération des commandements du Décalogue et des préceptes de l'Église peut aider à faire un examen profond de l'âme et, par conséquent, à préparer le sacrement de la pénitence.

La distinction numérique des péchés ne présente généralement pas de grandes difficultés. Pour certains cas plus difficiles, on peut garder à l'esprit les principes suivants. 1) Il y a plusieurs actes lorsque l'unité morale de la décision est interrompue : a) Pour les actes intérieurs, une interruption temporaire suffit : par exemple, plusieurs actes de haine envers une personne au cours de la journée ; b) Pour les actes extérieurs, les actions sont numériquement distinctes au sens moral lorsqu'elles sont conçues et entendues comme différentes : par exemple, de petits vols sans lien les uns avec les autres ; c) Si, en revanche, les actions convergent toutes vers la même fin, elles constituent une unité morale : par exemple, celui qui, en suivant une stratégie, vole peu à peu dix mille euros, a commis un péché grave de vol, et non de nombreux petits péchés véniels. 2) Pour une matière indivisible, il y aura autant d'actions morales que d'actes concrets réalisés : par exemple, des actes de luxure consommée.

11.6 Cause du péché

11.6.1 Cause lointaine et prochaine

Le concept même de péché, en tant que mal moral, implique de procéder d'une cause libre. Puisque Dieu ne peut en aucun cas être considéré comme étant à l'origine du péché¹¹⁷, la cause du péché doit être recherchée dans la créature libre qui l'accomplit. Chez l'homme, il est possible de distinguer une cause lointaine et une cause prochaine du péché. La cause lointaine est la défaillance naturelle de l'homme et la concupiscence consécutive au péché. La cause prochaine est la malice de la volonté. La cause lointaine n'explique pas tous les péchés, bien qu'elle puisse expliquer la présence du péché en général. Il faut donc conclure que « la racine du péché est dans le cœur de l'homme, dans sa libre volonté »¹¹⁸.

11.6.2 Les péchés et les vices capitaux

L'on appelle vices les habitus opératifs moralement mauvais, qui sont donc opposés aux vertus. Les vices jouent un rôle analogue, mais opposé aux vertus, au niveau de l'intelligence, des affects et des dispositions. Les vices consolident des manières erronées de sentir, de juger et d'apprécier les choses et les personnes, ce qui donne lieu à des choix moralement mauvais. Les vices sont des qualités librement acquises. Ils ont en soi une valeur morale négative, en ce sens qu'ils constituent de puissants obstacles à la capacité de l'homme d'identifier, de désirer et de réaliser effectivement une conduite conforme à la suite du Christ. Ils sont également à l'origine d'autres péchés¹¹⁹.

Dès le début du v^e siècle, les auteurs chrétiens, comme l'avaient déjà fait certains païens, parlent de vices et de péchés capitaux et en dressent diverses listes. Avec saint Grégoire le Grand, la liste se stabilise à sept péchés capitaux¹²⁰. Capital vient de *caput*, la tête, qui est comme la partie directrice

117. Cf. Si 15, 11-13 ; Jc 1, 13 ; CONCILE II D'ORANGE, *op. cit.* : DS, n° 397 ; CLÉMENT VI, *Erreurs philosophiques de Nicolas d'Autrecourt*, 25 nov. 1347, n° 58 : DS, n° 1049 ; CONCILE DE TRENTE, *De iustificatione*, *op. cit.*, can. 6 : DS, n° 1556.

118. CEC, n° 1853.

119. Aujourd'hui, le mot *vice* est parfois utilisé dans un sens différent, comme synonyme de *dépendance pathologique* (neuropsychologique, comportementale, etc.), laquelle n'est pas toujours acquise librement et peut impliquer une diminution du caractère volontaire. Cf. Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, *Valutazione della responsabilità morale in condizioni di dipendenza radicate*, conférence donnée à la Pénitencerie apostolique, 6 déc. 2011, URL : <https://www.eticaepolitica.net/eticafondamentale/Dipendenze.pdf>.

120. Cf. CEC, n° 1866 ; Renzo GERARDI, *Le malattie dell'anima: trattato sui vizi capitali*, Edizioni dehoniane, Bologna, 2013. L'on ne peut que vivement recommander la lecture de Pascal IDE, *Les 7 péchés capitaux ou ce mal qui nous tient tête*,

de tout le corps. Pour cette raison, *l'on appelle métaphoriquement vices et péchés capitaux les habitus et les actes qui, par leurs caractéristiques, agissent comme la source et le principe directeur des autres péchés*. L'expression est donc utilisée aussi bien pour les actes désordonnés concrets que pour le vice correspondant, dans lequel se trouve justement l'origine des autres péchés. Ces vices sont : 1) *L'orgueil* ou la vaine gloire, c'est-à-dire l'amour désordonné de sa propre excellence ; 2) *L'avarice*, c'est-à-dire l'amour désordonné des biens extérieurs ; 3) *La luxure* ou impureté et 4) *la gourmandise*, qui dérivent de l'amour désordonné du plaisir sensible ; 5) *L'acédie* (ou la paresse), qui est le refus et la fuite de l'effort nécessaire pour obtenir le bien moral ou spirituel ; 6) *L'envie*, c'est-à-dire la tristesse devant le bien d'autrui, considéré comme son propre mal, ou le désir et la joie pour le mal subi par les autres ; 7) *La colère*, c'est-à-dire l'impatience violente face aux contrariétés.

L'orgueil, ou amour désordonné de soi, plus qu'un péché capital, est la racine de tout péché *ex parte aversionis*, puisque l'éloignement de Dieu naît d'un amour désordonné de soi. Le plein orgueil est un péché grave en soi, car il s'élève contre Dieu et, en tant que racine des péchés, il est très préjudiciable à la vie spirituelle, puisqu'il refuse la soumission à Dieu et à sa loi. L'avarice est la racine de tout péché *ex parte conversionis*, puisque tout péché présuppose un amour désordonné d'un bien relatif : « La racine de tous les maux, c'est l'amour de l'argent »¹²¹.

11.6.3 La tentation

11.6.3.1 Nature de la tentation

Tenter, au sens premier, signifie mettre à l'épreuve la force de quelqu'un et, plus concrètement, sa promptitude à faire le bien¹²². Cependant, nous parlons ici de la tentation comme d'une incitation au mal¹²³. La cause du péché, comme nous l'avons dit, est la volonté elle-même. Elle peut cependant être influencée et attirée, mais non dominée, par la présentation de biens apparents : *la tentation est précisément l'incitation au mal moral déguisé en bien pour tromper la volonté*.

Les tentations, si elles ne sont pas recherchées et si l'on s'en sert comme d'un motif pour s'engager moralement, ont une signification positive pour la vie chrétienne. L'argument le plus clair est que Jésus lui-même « fut emmené au désert par l'Esprit, pour être tenté par le diable »¹²⁴. Les tentations, affrontées avec un esprit surnaturel, aident à grandir en grâce, en vertu et en mérite : « Heureux homme, celui qui supporte l'épreuve ! Sa valeur une fois reconnue, il recevra la couronne de vie que le Seigneur a promise à ceux qui l'aiment »¹²⁵.

11.6.3.2 Types de tentation

L'on dit traditionnellement que les tentations proviennent du monde, du diable et de la chair¹²⁶. Voyons plus concrètement ce que cela signifie.

1. *Le monde* : Il ne s'agit pas ici du monde en tant que créature de Dieu, qui est bon¹²⁷, mais du monde perverti par le péché, qui agit en ennemi de Dieu et incite les hommes à se séparer de

Mame, Paris, 2002.

121. 1 Tm 6, 10 ; cf. Mt 6, 24 ; ST, I-II, q. 84, a. 1.

122. En ce sens, l'Écriture Sainte dit que Dieu « tente » (*tentat*) les hommes, mot qui, dans les versions françaises de la Bible, est souvent traduit par « éprouve » : par exemple, « Comme l'or au creuset, il les [les justes] a éprouvés, comme un parfait holocauste, il les a agréés » (Sg 3, 5 ; cf. Ex 16, 4 ; Dt 13, 4 ; Ps 25, 2). En Gn 22, 1 est mentionnée l'épreuve d'Abraham, qui est comme la *tentatio* par excellence de l'Ancien Testament : cf. Jdt 8, 25-26 ; He 11, 17.

123. Et en ce sens, Dieu ne tente personne : cf. Jc 1, 13.

124. Mt 4, 1 ; cf. He 4, 15.

125. Jc 1, 12 ; cf. CEC, n° 2847.

126. Cf. FRANÇOIS, *Exhortation apostolique Gaudete et exsultate*, op. cit., n° 159.

127. Cf. Gn 1, 31 ; 1 Tm 4, 4.

Lui¹²⁸.

2. *Le diable* : Le diable est le tentateur par excellence¹²⁹. Sa tâche est, en quelque sorte, d'inciter l'homme à offenser Dieu par haine de Lui. Comme l'écrit saint Paul : « 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 »¹³⁰.
3. *La chair* : Le mot chair, dans ce cas, signifie le vieil homme marqué par le péché¹³¹. L'on peut aussi l'appeler concupiscence, non pas en tant qu'appétit sensible, mais en tant qu'inclination intérieure au mal : dans cette perspective, la concupiscence consiste dans le désordre des puissances de l'âme à la suite des péchés, tant originel qu'actuels, c'est-à-dire le *fomes peccati*.

11.6.3.3 Principes moraux

L'homme ne peut pas éviter d'avoir des tentation¹³² et, comme nous l'avons dit, il ne serait pas bon de ne pas en avoir non plus¹³³. Cependant, les incitations au péché doivent être combattues en tenant compte des principes suivants : 1) *Les tentations ne peuvent être vaincues par nos seules forces*¹³⁴. C'est pourquoi l'homme doit être fidèle au Seigneur, afin qu'il le préserve à l'heure de l'épreuve¹³⁵. 2) *La tentation peut toujours être vaincue par la grâce de Dieu* : Le Seigneur ne permet pas que nous soyons tentés au-delà de nos forces, aidées par la grâce divine¹³⁶. 3) *Il est nécessaire de réagir avec promptitude face à la tentation*¹³⁷, car une attitude de soumission favorise le fait qu'elle prenne plus de force. L'on peut résister à la tentation de deux manières différentes : a) par des actes directement opposés, ce qui est conseillé dans les tentations contre la foi, l'espérance et la charité ; b) en occupant l'esprit à d'autres choses, ce qui est conseillé dans les tentations de la sensualité, car sinon elles peuvent devenir plus violentes. 4) *Ressentir la tentation n'est pas un péché, c'est seulement y consentir qui l'est* : le *fomes peccati* fait que tous les hommes peuvent ressentir l'attrait du mal moral. Celui-ci a été laissé *ad agonem*, pour lutter, mais il ne peut nuire à ceux qui n'y consentent pas¹³⁸. 5) *Il n'est pas permis de se soumettre volontairement à la tentation* : s'il est illicite de risquer sa vie corporelle sans cause proportionnée, il l'est encore plus d'être téméraire avec sa vie surnaturelle. S'il y a une cause proportionnée, alors il faut employer les moyens nécessaires pour que le danger

128. « Les conséquences du péché originel et de tous les péchés personnels des hommes confèrent au monde dans son ensemble une condition pécheresse, qui peut être désignée par l'expression de Saint Jean : "le péché du monde" (Jn 1, 29). Par cette expression on signifie aussi l'influence négative qu'exercent sur les personnes les situations communautaires et les structures sociales qui sont le fruit des péchés des hommes (cf. RP 16) » (CEC, n° 408). Le Pape François a insisté sur le danger de cette « mentalité mondaine » ou « mondanité spirituelle », par exemple dans : FRANÇOIS, *Evangelii gaudium*, op. cit., n°s 93-97 ; *idem*, *Exhortation apostolique Gaudete et exultate*, op. cit., n° 75.

129. Cf. Mt 4, 3 ; 1 Co 7, 5 ; 1 Th 3, 5 ; Ap 2, 10.

130. Ep 6, 12. Cf. CEC, n° 2851 ; *La verità vi farà liberi*, n°s 382-388.

131. Cf. Rm 6, 6 ; 7, 15-20 ; Ga 5, 16-17 ; Ep 4, 22 ; Col 3, 9 ; 1 P 2, 11.

132. Cf. Si 2, 1.

133. Cf. Jc 1, 2-4.12 ; 1 P 1, 6-7.

134. Cf. Mt 6, 13 ; Mc 14, 38 ; Lc 22, 31-32 ; He 2, 18.

135. Cf. Si 44, 20 ; 2 P 2, 9 ; Ap 3, 10 ; CEC, n° 2849.

136. Cf. 1 Co 10, 13 ; 1 P 1, 5 ; *ibid.*, n° 2848. Le Concile de Trente rappelle : « Personne ne doit user de cette expression téméraire et interdite sous peine d'anathèmes par les Pères, à savoir que pour l'homme justifié les commandements de Dieu sont impossibles à observer. "Car Dieu ne commande pas de choses impossibles, mais en commandant il t'invite à faire ce que tu peux et à demander ce que tu ne peux pas", et il t'aide pour que tu le puisses » (CONCILE DE TRENTE, *De iustificatione*, op. cit., chap. 11 : DS, n° 1536 ; le Concile reprend ici un texte de saint Augustin tiré du *De natura et gratia*, 43, 50 : CSEL 60, 270). Cf. CONCILE DE TRENTE, *De iustificatione*, op. cit., can. 18 : DS, n° 1568.

137. Cf. 1 Co 10, 12 ; Ga 6, 1 ; Ep 6, 10-20.

138. Cf. CONCILE DE TRENTE, *De peccato originali*, op. cit., can. 5 : DS, n° 1515 ; PIE V, *Bulle Ex omnibus afflictionibus*, op. cit., n° 50 : DS, n° 1950 ; CEC, n° 2847.

soit lointain. En outre, comme nul n'est bon juge dans sa propre cause, il faut suivre si possible les conseils d'une personne prudente.

11.6.3.4 Occasion de péché

Techniquement, l'on appelle occasions de péché les circonstances extérieures qui surviennent plus ou moins volontairement et qui suggèrent une tentation au péché. L'occasion peut être : a) proche, lorsque le danger de pécher est grave ; lointaine, lorsque le danger est léger ; b) absolue, lorsque toute personne normale ressent ce danger ; relative, lorsque le danger n'est présent que pour certaines personnes ; c) continue ou discontinue, lorsqu'elle est présente habituellement ou seulement par intervalles ; d) libre, lorsque le fait de se mettre dans l'occasion dépend de la volonté personnelle ; nécessaire, quand elle dépend d'un certain état de vie ; e) grave ou légère, selon l'espèce théologique du péché à laquelle le danger se réfère.

Le même devoir d'éviter le péché, conduit au devoir d'éviter l'occasion de péché. Cependant, toutes les occasions ne peuvent être évitées, « car – dit saint Paul – il vous faudrait alors sortir du monde »¹³⁹. Les obligations morales sur ce thème peuvent se résumer ainsi : 1) Il est gravement obligatoire d'éviter les occasions graves, proches et libres ; sinon il n'y aurait pas le désir sérieux d'éviter le péché, ce qui constitue en soi une offense à Dieu. 2) Il faut tout faire pour que l'occasion proche et nécessaire devienne lointaine. 3) Il faut éviter les occasions lointaines, continues et libres, qui corrodent la vie spirituelle et prédisposent au péché grave : par exemple, assister à des spectacles frivoles, lire sans nécessité des livres de doctrine douteuse, etc.

Celui qui ne veut pas se détourner d'une occasion grave, proche et libre, manifeste qu'il ne se repent pas de ses péchés et qu'il n'a pas l'intention de faire tout ce qui est possible pour les éviter. Dans une telle disposition, il ne peut recevoir valablement l'absolution sacramentelle¹⁴⁰.

11.7 Effets du péché

Les effets du péché sont intimement liés à son essence et sont reliés les uns aux autres. Ils découlent principalement de l'*aversio a Deo* et, secondairement, de la *conversio ad creaturas*¹⁴¹.

Le premier effet du péché mortel est l'exclusion de l'amitié divine – l'*aversio a Deo* : le péché grave prive de l'inhabitation des trois Personnes divines et donc de la vie surnaturelle, de la grâce sanctifiante et de la charité. Avec la grâce, les vertus infuses et les dons de l'Esprit Saint sont également perdus, bien que la foi et l'espérance puissent demeurer dans un état informe, c'est-à-dire non vivifiées par la charité. Les mérites surnaturels obtenus sont également perdus : « Si le juste renonce à sa justice et commet le mal, imitant toutes les abominations que commet le méchant, vivra-t-il ? On ne se souviendra plus de toute la justice qu'il a pratiquée »¹⁴². Cependant, les mérites peuvent être récupérés lorsque le pécheur se repent et revient à l'amitié avec Dieu¹⁴³. Le péché mortel mérite aussi également une peine éternelle.

139. 1 Co 5, 10.

140. Innocent XI a condamné la proposition laxiste suivante : « Peut parfois être absous celui qui demeure dans une occasion prochaine de pécher qu'il peut et ne veut pas éviter, et même qu'il cherche directement ou délibérément, ou dans laquelle il se jette » (SAINT-OFFICE, *Propositions condamnées. Décret du Saint-Office*, 2 mars 1679, n° 61 : DS, n° 2161). Cela s'appuie sur les paroles de Jésus : « Que si ton œil droit est pour toi une occasion de péché, arrache-le et jette-le loin de toi » (Mt 5, 29).

141. Cf. Sg 11, 16 ; 12, 23.27 ; Ez 23, 35.

142. Ez 18, 24.

143. Cf. PIE XI, *Lettre apostolique* *Infinita Dei misericordia*, 29 mai 1924, URL : https://www.vatican.va/content/pius-xi/it/bulls/documents/hf_p-xi_bulls_19240529_dei-misericordia.html : DS, n° 3670.

Avec le péché mortel, l'homme, créé pour vivre en communion avec Dieu, contredit aussi sa vérité la plus profonde et son vrai bien. Le conflit intime que le péché introduit dans la personne se manifeste dans le récit du péché de nos premiers parents¹⁴⁴ : l'homme se cache de Dieu, il se rend compte qu'il est nu, la terre produira pour lui épines et chardons, et une relation de méfiance s'établit entre les personnes. Le péché affecte donc négativement les différentes dimensions humaines : théocentrique, personnelle, sociale et matérielle¹⁴⁵. Ces conflits à l'intérieur de la personne produisent un sentiment de malaise, appelé remords de conscience. Ce remords peut aider à se repentir et à expier la peine due au péché¹⁴⁶.

Le péché de l'individu ne nuit pas seulement au pécheur, mais il a aussi des conséquences négatives dans la communauté ecclésiale et civile¹⁴⁷. Le lien de la charité, qui unit les membres du corps mystique au Christ et entre eux, est affaibli par les péchés personnels : la faute morale éloigne le pécheur de l'Église, ce qui introduit un désordre dans le corps du Christ. Le dogme de la communion des saints inclut l'influence communautaire de l'action morale d'un individu, tant dans le bien que dans le mal¹⁴⁸. Les pécheurs refusent de collaborer à l'édification de l'Église et retardent l'accomplissement du dessein divin de sainteté, non seulement en ce qui les concerne eux-mêmes, mais aussi en ce qui concerne l'Église tout entière « que leur péché a blessée »¹⁴⁹. Cela vaut également pour les péchés intérieurs et pour les péchés commis directement contre Dieu et contre soi-même. Cependant, les effets antisociaux du péché sont plus importants lorsque leur répercussion publique est plus directe, comme nous l'avons dit à propos du péché social et de la responsabilité collective.

11.8 La coopération au mal

11.8.1 Notion de coopération au mal

Au sens technique, l'on entend par coopération au mal (ou au péché) l'accomplissement d'un acte qui, d'une certaine manière, aide le prochain à accomplir une action immorale dont ce dernier reste l'auteur principal. L'interdépendance sociale croissante crée une multitude de relations dans lesquelles se trouve ce schéma moral : juges, entrepreneurs, éducateurs, politiciens, mais aussi parents, amis, etc. D'autre part, comme nous l'avons dit, la moralité ne peut être mesurée uniquement d'un point de vue individuel, car la dimension sociale est une caractéristique intrinsèque de la personne humaine. En ce sens, il ne suffit pas de « bien agir » dans le domaine individuel, mais il faut que ses actions aient une répercussion positive dans la société. Le problème qui se pose alors est de savoir dans quelle mesure il est possible de collaborer de façon effective, même involontairement ou au moins

144. Cf. Gn 3, 7-19. Sur les blessures du péché, voir COLOM, *Dios y el obrar humano*, op. cit., p. 125-181.

145. Le péché engendre dans la personne une série de divisions : « division entre l'homme et son Créateur, division dans le cœur et dans l'esprit de l'homme, division entre les individus et entre les groupes humains, division entre l'homme et la nature créée par Dieu » (*Reconciliatio et Paenitentia*, n° 23). Ainsi, le « péché [...] amoindrit l'homme lui-même en l'empêchant d'atteindre sa plénitude » (*Gaudium et spes*, n° 13) et le rend donc malheureux : le pécheur cherche la joie, mais comme il la cherche au mauvais endroit, ce qu'il rencontre est la tristesse, comme le montre la fin de Judas. En dernière analyse, il trouve le profond malheur de celui qui est en opposition avec lui-même. L'Ancien Testament le souligne ainsi : « Ceux qui font le péché et le mal se font du tort à eux-mêmes » (Tb 12, 10) et « celui qui pèche se fait tort à soi-même » (Si 19, 4). Cf. *De malo*, q. 2, a. 11.

146. « Si l'homme commet le mal, le juste jugement de sa conscience demeure en lui témoin de la vérité universelle du bien, comme de la malice de son choix particulier. Mais le verdict de la conscience demeure aussi en lui comme un gage d'espérance et de miséricorde : tout en dénonçant le mal commis, il rappelle également le pardon à demander, le bien à faire et la vertu à rechercher toujours, avec la grâce de Dieu » (*Veritatis splendor*, n° 61). Cf. CEC, n° 1781.

147. Cf. He 12, 15.

148. « Un membre souffre-t-il ? Tous les membres souffrent avec lui. Un membre est-il à l'honneur ? Tous les membres se réjouissent avec lui » (1 Co 12, 26). Cf. CEC, nos 947 & 953.

149. *Lumen gentium*, n° 11.

seulement indirectement volontairement, à la réalisation de ce qui est moralement illicite.

En premier lieu, *il convient de distinguer la coopération au mal du scandale*. « Le scandale est l'attitude ou le comportement qui portent autrui à faire le mal »¹⁵⁰. Le scandale suppose une influence directe sur la volonté d'autrui. Celui qui scandalise est en quelque sorte la cause de la mauvaise volonté d'autrui, alors que la coopération est une action qui facilite l'exécution d'une mauvaise intention qu'autrui possède indépendamment.

La coopération au péché d'autrui peut être voulue directement ou par libre initiative, et implique comme telle l'approbation de l'autre action (*coopération formelle au mal*). Ou bien elle peut être tolérée ou subie, sans impliquer aucune approbation du comportement d'autrui, parce que la coopération résulte inévitablement d'une action qui, pour une raison ou une autre, doit être accomplie (*coopération matérielle au mal*). Dans ce dernier cas, il arrive souvent que certaines circonstances sociales ou professionnelles mettent une personne en position d'utiliser notre comportement pour réaliser plus facilement ses propres desseins.

La coopération matérielle au mal peut être, d'une part, immédiate (directe) ou médiata (indirecte), et, d'autre part, prochaine ou lointaine.

1. Il y a coopération matérielle immédiate ou directe lorsqu'une personne aide une autre personne à accomplir l'action mauvaise. Par exemple, aider un voleur à voler même si l'on n'approuve pas le vol.
2. Il y a coopération matérielle médiata ou indirecte lorsque l'on met à disposition un instrument que l'autre utilisera ultérieurement pour faire le mal. Par exemple, vendre du vin à quelqu'un qui l'utilisera pour s'enivrer.
3. La distinction entre coopération matérielle prochaine et lointaine dépend de l'enchaînement physique ou moral entre l'action du coopérateur et celle de l'auteur principal. Le directeur d'une banque qui accorde des prêts à une revue qui encourage des comportements immoraux coopère de manière prochaine. Celui qui dépose ses économies dans une banque qui accorde également ce type de prêts coopère de manière lointaine. *La coopération matérielle immédiate est toujours prochaine. La coopération matérielle médiata peut être soit prochaine soit lointaine*¹⁵¹.

150. CEC, n° 2284. Cf. aussi *ibid.*, n° 2285-2287. Pour une étude sur la doctrine de la coopération au mal, son histoire et certains débats actuels, cf. Andrew McLean CUMMINGS, *The Servant and the Ladder: Cooperation with Evil in the Twenty-First Century*, Gracewing, Leominster, 2014.

151. Pour être complet, il faut dire que la tradition morale connaît également la distinction entre la coopération *active* et *passive*, c'est-à-dire lorsque l'on n'empêche pas ou ne dénonce pas la mauvaise action d'autrui, alors qu'on peut le faire. Récemment, le Magistère a utilisé cette catégorie pour donner des indications concernant la réception de vaccins produits à partir de tissus provenant d'avortements. Cf. ACADÉMIE PONTIFICALE POUR LA VIE, *Réflexions morales au sujet des vaccins préparés à partir de cellules provenant de fœtus humains avortés*, 5 juin 2005 (Autres publications de ce texte : Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, « Riflessioni etiche sui vaccini preparati a partire da cellule provenienti da feti umani abortiti », *Medicina e Morale*, vol. 54, n° 3 (2005) ; Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, « Ethical Reflections on Vaccines Using Cells From Aborted Fetuses », *The National Catholic Bioethics Quarterly*, vol. 6, n° 3 (2006), p. 453-460) ; CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction Dignitas Personae sur certaines questions de bioéthique*, 8 sept. 2008, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_fr.html, n°s 34-35 et CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note sur la moralité de l'utilisation de certains vaccins anti-Covid-19*, 21 déc. 2020, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20201221_nota-vaccini-anticovid_fr.html. Pour une étude sur le sujet, cf. Joseph Jay MOMINEE et Arturo BELLOCQ MONTANO, « Cooperation with Past Evil? A Defense of the Magisterial Teaching on Vaccines with a Connection to Abortion », *Annales theologici*, vol. 37, n° 1 (2023), p. 11-63, URL : <https://www.annalstheologici.it/article/view/4437/2502>.

11.8.2 Principes moraux sur la coopération au mal

*La coopération formelle au mal est toujours illicite*¹⁵². *La coopération matérielle au mal, en termes généraux, est également moralement illicite*, parce que le bien de la personne humaine, considérée également dans sa dimension sociale, exige non seulement que chacun agisse selon la raison droite, mais aussi qu'il veille à créer des conditions favorables au bien de tous les autres, autant qu'il dépend de lui, en aidant et en contribuant dans la mesure de ses propres possibilités. La socialité a et doit avoir un sens éminemment positif : elle représente une aide dont chaque homme a besoin pour grandir en tant que personne et vivre jour après jour une vie honnête.

Néanmoins, *certaines circonstances peuvent rendre licites certaines actions par lesquelles on coopère matériellement au mal*. Puisqu'il s'agit d'une coopération matérielle, la coopération ne répond pas à une libre initiative de coopérer, mais à une certaine nécessité d'atteindre un bien ou d'éviter un mal par l'action qu'un autre utilise pour réaliser ses propres intentions immorales. La première condition pour qu'une telle action soit licite est qu'il y ait une réelle *nécessité de l'accomplir*, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas d'autre possibilité d'atteindre le bien nécessaire ou d'éviter le mal qui doit être évité. S'il existe une possibilité d'agir sans coopérer au mal, même si cela implique un certain effort ou présente quelques inconvénients pour la personne, la coopération au mal ne sera pas moralement admissible.

S'il n'y a pas d'autre possibilité, le problème peut alors être résolu avec *les mêmes critères* que ceux étudiés au chapitre 6 *sur l'acte à double effet*, car c'est bien de cela qu'il s'agit. L'action accomplie ne peut en elle-même entraîner la lésion d'une vertu ; l'intention doit être droite ; l'action mauvaise d'une autre personne ne peut pas être la cause (sur le plan intentionnel, le moyen) par laquelle on obtient le bien nécessaire ; et il doit y avoir proportion entre l'importance et la nécessité de l'effet bon à atteindre et la négativité représentée par la coopération (gravité du mal auquel on coopère, proximité de la coopération, etc.). Il y a des actions tellement graves (homicide, avortement, etc.) qu'il ne sera jamais permis de coopérer matériellement de façon immédiate¹⁵³.

Dans les cas où, selon ce que nous avons dit, il serait licite d'accomplir l'action par laquelle on coopère au mal sans le vouloir, il reste moralement nécessaire de prendre les précautions appropriées pour éviter le danger de chute morale pour soi-même et pour les autres (scandale).

Les problèmes de coopération au mal sont aujourd'hui très fréquents. S'ils sont abordés avec une attitude morale faible, les critères mentionnés ci-dessus pourraient donner lieu à une casuistique minimaliste dans laquelle, par l'application habile d'une règle, la personne pourrait se soustraire à sa responsabilité morale. Par conséquent, il faut avant tout être conscient du devoir éthique de coopérer au bien, ainsi que de la nécessité morale de prévenir et d'éviter autant que possible les situations difficiles – pour soi-même et pour les autres – dans lesquelles la coopération au mal deviendrait presque inévitable.

11.9 Conversion du péché

La grande nouveauté de l'annonce biblique est que la réalité du péché n'est pas définitive et qu'il est possible d'obtenir le pardon d'un « Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et en fidélité ; qui garde sa grâce à des milliers, tolère fautes, transgression et péché »¹⁵⁴. Au contraire,

152. Cf. *Evangelium vitæ*, n° 74 ; CEC, n°s 1868, 2272, 2282 & 2291.

153. Cf. *Evangelium vitæ*, n° 74. Le principe appliqué ici à l'avortement ne peut pas être appliqué universellement à toutes les actions morales. La coopération matérielle à l'onanisme d'un conjoint est immédiate, mais s'il y a des causes sérieuses, elle est moralement licite : cf. PIÈ XI, *Casti Connubii*, op. cit. : DS, n° 3718.

154. Ex 34, 6-7 ; cf. Ps 101, 14 ; 129, 4.7.8 ; Is 30, 18-19 ; Mt 9, 13 ; 1 Tm 1, 13-15.

« Dieu ne se réjouit de rien autant que de la conversion et du salut de l'homme »¹⁵⁵. La conscience du péché n'implique pas, pour le chrétien, une attitude passive ou négative. Au contraire, la réalité de la faute souligne, par contraste, quatre convictions fermement enracinées dans la Révélation : la profondeur de la miséricorde divine, la nécessité d'accepter la faiblesse humaine, la surabondance de la grâce et le caractère indispensable de la collaboration humaine¹⁵⁶.

11.9.1 La miséricorde de Dieu

Le *mysterium pietatis* est plus grand que le *mysterium iniquitatis* : aucun péché ne peut éteindre la miséricorde divine. Au contraire, c'est précisément le pardon des péchés qui révèle avec précision l'amour du Père, à travers le sacrifice du Fils et le don de l'Esprit¹⁵⁷. C'est pourquoi *la miséricorde est l'un des attributs de Dieu les plus rappelés dans l'Écriture*¹⁵⁸. En effet, le Seigneur appelle les pécheurs (tous les hommes) à la pénitence, en facilite miséricordieusement l'accomplissement et en montre le chemin : « Le mouvement de la conversion et de la pénitence a été merveilleusement décrit par Jésus dans la parabole dite "du fils prodigue" dont le centre est "le père miséricordieux" (Lc 15, 11-24) : la fascination d'une liberté illusoire, l'abandon de la maison paternelle ; la misère extrême dans laquelle le fils se trouve après avoir dilapidé sa fortune ; l'humiliation profonde de se voir obligé de paître des porcs, et pire encore, celle de désirer se nourrir des caroubes que mangeaient les cochons ; la réflexion sur les biens perdus ; le repentir et la décision de se déclarer coupable devant son père ; le chemin du retour ; l'accueil généreux par le père ; la joie du père : ce sont là des traits propres au processus de conversion. La belle robe, l'anneau et le banquet de fête sont des symboles de cette vie nouvelle, pure, digne, pleine de joie qu'est la vie de l'homme qui revient à Dieu et au sein de sa famille, qui est l'Église. Seul le cœur du Christ qui connaît les profondeurs de l'amour de son Père, a pu nous révéler l'abîme de sa miséricorde d'une manière si pleine de simplicité et de beauté »¹⁵⁹.

11.9.2 La « metánoia »

La miséricorde et la grâce de Dieu effacent le péché et confèrent la force de ne plus pécher. Cependant, *il est demandé au chrétien une attitude de pénitence* : « Reconnaître son péché, et même – en approfondissant la réflexion sur sa propre personnalité – *se reconnaître pécheur*, capable de péché et porté au péché, est le principe indispensable du retour à Dieu »¹⁶⁰. Le mot grec le plus employé dans la Bible pour décrire cette attitude humaine de pénitence est celui de *metánoia*.

L'image contenue dans le mot hébreu correspondant fait penser à une personne qui se rend compte qu'elle a pris un mauvais chemin et qui s'en détourne en prenant une direction nouvelle et différente. Ainsi, *metánoia* signifie : a) Le repentir et la douleur du péché commis ; b) La conversion de l'esprit et la transformation de la façon de penser, impliquant la confiance en Dieu et la ferme décision d'accomplir sa volonté ; c) La réponse positive à la grâce divine qui donne la possibilité d'être sauvé ; d) L'engagement dans une nouvelle attitude morale, à l'égard de Dieu et des autres hommes, impliquant toutes les énergies personnelles.

Parlant de la conversion du pécheur, la Sainte Écriture souligne cinq idées : 1) Les péchés éloignent de Dieu et font que le Seigneur abandonne son peuple¹⁶¹ ; 2) L'initiative de l'œuvre de

155. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 38-41*, trad. par Paul GALLAY, Sources chrétiennes, n° 358, Cerf, Paris, 1990, *Discours 39*, 20, p. 194 ; cf. Lc 15, 7.10.32.

156. Cf. *Reconciliatio et Paenitentia*, nos 19-22.

157. Cf. *Veritatis splendor*, n° 118 ; FRANÇOIS, *Misericordiae Vultus*, op. cit., nos 6-10.

158. Cf. Nb 14, 19 ; Tb 3, 2 ; Ps 102, 3-4 ; 117, 1-4.29 ; Si 2, 9.18 ; Lc 1, 50.54.78 ; 6, 36 ; Rm 9, 16 ; 2 Co 1, 3 ; Tt 3, 5 ; He 4, 16 ; Jc 5, 11 ; 1 P 1, 3.

159. CEC, n° 1439 ; cf. *Reconciliatio et Paenitentia*, n° 5.

160. *Ibid.*, n° 13.

161. Cf. Dt 31, 16-17 ; Is 59, 2 ; Mi 3, 4 ; Mt 25, 12.41 ; Lc 13, 25.27 ; Ep 2, 1-3 ; Col 3, 6-7 ; 2 Tm 2, 12.

réconciliation est divine : l'on ne peut parvenir à une authentique pénitence et donc à l'amitié avec le Seigneur et finalement à la libération intégrale et au salut, sans la grâce prévenante de Dieu¹⁶² ; 3) La conversion, plus qu'un rite extérieur, exige un changement « de cœur »¹⁶³ ; 4) Le pécheur doit reconnaître et confesser ses péchés¹⁶⁴ ; 5) Et, en outre, il doit changer de vie, en se détournant de ses voies perverses¹⁶⁵.

La *metánoia* n'est pas seulement une attitude propre au début de la vie chrétienne : elle doit être permanente tout au long de l'existence afin de se convertir de plus en plus au Seigneur¹⁶⁶. Même ceux qui se croient « justes » ont besoin de se convertir¹⁶⁷.

11.9.3 Les sacrements du pardon

Dans l'économie actuelle du salut, *la réconciliation avec Dieu n'est possible que dans le Christ et par le Christ*, « qui détruit l'empire du diable et arrête la malice infiniment diverse du crime »¹⁶⁸. Cette réconciliation se réalise *par l'Église*, sacrement universel du salut¹⁶⁹. Jésus-Christ, dans son mystère pascal, est la cause méritoire et efficace de la conversion et du salut. Et pour perpétuer dans le temps cette action salvatrice, il institua *les sacrements, qui justifient et transforment la personne* : ils supposent la foi, la nourrissent, la fortifient et l'expriment. Ils n'agissent pas seulement comme une exhortation ou une occasion de faire le bien, mais ils opèrent avec une efficacité plus intime, sans équivalent dans la nature, qui oriente l'homme vers Dieu tout en imprimant et en perfectionnant l'image de la Sainte Trinité dans l'âme. Ainsi, *la morale chrétienne ne peut être qu'une morale sacramentelle*¹⁷⁰ : la première grâce est toujours reçue par un sacrement, le baptême, au moins de désir. La voie ordinaire pour la rémission des péchés commis après le baptême est le sacrement de la pénitence¹⁷¹.

11.10 Conversion, vie morale et combat ascétique

La conversion implique une réorientation radicale de toute la vie : un retour à Dieu de tout son cœur, une rupture avec le péché et le repentir des actes désordonnés commis ; en même temps, elle requiert le désir et la résolution de changer de vie dans l'espérance de la miséricorde de Dieu et la confiance dans l'aide de sa grâce¹⁷². En effet, le Seigneur accorde toujours sa grâce à celui qui fait

162. Cf. Ps 50, 3.4.11.12 ; Jr 32, 39-40 ; Ez 36, 25.29 ; Os 2, 21-22 ; Lc 1, 16-17 ; Jn 3, 3-5 ; Rm 5, 8.10 ; 2 Co 5, 18 ; 1 Jn 3, 9 ; 4, 10.

163. Cf. Dt 10, 16 ; Is 55, 7 ; Jr 4, 4 ; 24, 7 ; Mt 23, 27-28 ; Lc 16, 15 ; 18, 9-14 ; Ac 8, 21-23 ; Rm 8, 27 ; Jc 4, 8.

164. Cf. Ps 31, 5 ; 37, 19 ; 50, 5.8 ; Is 59, 12 ; Dn 9, 4-19 ; Mc 1, 5 ; Ac 19, 18 ; Jc 5, 16 ; 1 Jn 1, 9.

165. Cf. Tb 13, 6 ; Ps 142, 8-10 ; Is 1, 16-17 ; Ez 14, 6 ; 18, 30-32 ; Jl 2, 12-14 ; Mt 7, 21-27 ; Lc 3, 8-14 ; Ac 3, 19 ; Ga 5, 16-17.24-26 ; 1 Th 1, 9 ; Jc 5, 19-20 ; 1 P 2, 1.11 ; Ap 2, 5 ; 3, 3.19.

166. Cf. *Presbyterorum ordinis*, n° 5.

167. Cf. Mt 21, 31-32 ; Lc 18, 9-14 ; Jn 8, 33-39 ; Ac 3, 25-26 ; Rm 3, 23-24 ; 1 Co 10, 1-5.12 ; 2 P 3, 9.

168. *Ad gentes*, n° 9.

169. Cf. *Lumen gentium*, nos 9 & 48 ; *Gaudium et spes*, n° 45 ; etc. Ainsi, en parlant du sacrement de pénitence, Jean-Paul II indique : « Rien n'est plus personnel et intime que ce sacrement, dans lequel le pécheur se trouve seul face à Dieu avec sa faute, son repentir et sa confiance. [...] Mais, en même temps, on ne peut nier la dimension sociale de ce sacrement, dans lequel l'Église entière, qu'elle soit militante, souffrante ou dans la gloire du Ciel, vient au secours du pénitent et l'accueille de nouveau en son sein » (*Reconciliatio et Paenitentia*, n° 31).

170. Cf. la section 1.1.2, p. 8.

171. Cf. *Reconciliatio et Paenitentia*, n° 31.

172. Cf. *CEC*, n° 1431 : « La pénitence intérieure est une réorientation radicale de toute la vie, un retour, une conversion vers Dieu de tout notre cœur, une cessation du péché, une aversion du mal, avec une répugnance envers les mauvaises actions que nous avons commises. En même temps, elle comporte le désir et la résolution de changer de vie avec l'espérance de la miséricorde divine et la confiance en l'aide de sa grâce. Cette conversion du cœur est accompagnée d'une douleur et d'une tristesse salutaires que les Pères ont appelées *animi cruciatus* (affliction de l'esprit), *compunctio cordis* (repentir du cœur) (cf. Cc. Trente : DS 1677-1678 ; 1705 ; Catech. R. 2, 5, 4) ».

ce qu'il peut faire, sans oublier que c'est aussi lui qui meut la liberté humaine dans ses dispositions à se convertir¹⁷³.

La considération de la conversion en tant qu'engagement moral et ascétique nous permet de reparcourir de manière synthétique les principaux thèmes de la théologie morale fondamentale, bien que dans un ordre inverse de celui suivi jusqu'à présent. La pleine compréhension et l'accueil sans réserve de l'appel divin à la sainteté ne se produisent guère sans l'expérience préalable du péché et de la conversion. D'une part, ce n'est que pour celui qui ressent le besoin d'être sauvé, et qui comprend suffisamment clairement de quoi il a besoin d'être libéré, qu'une authentique rencontre avec le Christ Jésus est possible, lui « qui est devenu pour nous sagesse venant de Dieu, justice, sanctification et rédemption »¹⁷⁴. D'autre part, la rencontre avec le Seigneur et la réalisation de notre régénération spirituelle sont une seule et même chose¹⁷⁵. La régénération dans le Christ est un événement profond, de portée ontologique, qui se manifeste moralement par le passage des vices aux vertus chrétiennes¹⁷⁶.

Cependant, ce passage n'est pas immédiat. Il est vrai que le Christ devient le principe de la vie nouvelle¹⁷⁷, laquelle ne serait pas possible sans une possession initiale des vertus théologiques et des vertus morales infuses. Mais la vie informée par ces dernières se manifeste d'abord comme un combat contre le péché et la concupiscence, une clarification progressive de la conscience, un effort pour intérioriser les indications normatives de la loi morale, une éducation du jugement, de la volonté et des sentiments, une correction de l'attitude envers les biens terrestres, un recours constant aux moyens de sanctification, une acceptation des exigences de la charité fraternelle et un engagement à ne pas se laisser emporter par le découragement. Les énoncés normatifs de la loi morale constituent une aide irremplaçable dans cette première phase de la vie chrétienne. Ils indiquent les limites que le croyant ne peut dépasser dans l'usage des biens et dans l'accomplissement des diverses activités qui constituent sa vie pour qu'elle soit effectivement vécue dans le Seigneur.

Le dynamisme intrinsèque de la grâce de l'Esprit Saint va beaucoup plus loin. Lorsque le croyant s'y ouvre docilement, il subit des conversions successives, chacune d'elles représentant une croissance du Christ en lui. L'engagement moral et ascétique vise à donner au Seigneur une place toujours plus grande dans notre existence, pour arriver à un point où « ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi »¹⁷⁸. L'on passe ainsi au libre et plein développement des vertus chrétiennes et des dons de l'Esprit Saint, qui, en tant que véritables principes de vie, règlent de l'intérieur nos choix, de sorte que tous les biens et toutes les activités qui constituent notre existence deviennent spontanément et naturellement un moyen efficace d'union avec le Christ.

Le chemin vers l'union avec le Seigneur n'est pas facile. Il y a des résistances, des hésitations, des moments d'obscurité et de crise, qui sont parfois aussi des moments de purification et de croissance. Ce n'est qu'après la résurrection dans le Seigneur Jésus que notre transformation à l'image du Fils sera complète et définitive. Cependant, avec l'aide de la grâce, l'appel à la sainteté est déjà dans ce monde quelque chose qui peut être concrètement réalisé et mis en œuvre, parce que Dieu « nous a élus [dans le Christ], dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour »¹⁷⁹. Rappeler ce dessein de l'amour divin et le rendre actuel pour les hommes de chaque époque est la tâche principale et pérenne de la théologie morale.

173. Cf. *Gaudium et spes*, n° 17.

174. 1 Co 1, 30.

175. Cf. Rm 6, 4-6; Ep 4, 20-31; Col 3, 1-3.5-10.

176. Cf. 1 Cor 6, 9-11.

177. Cf. Rm 5, 15-18; Col 3, 4.

178. Ga 2, 20.

179. Ep 1, 4.

Bibliographie

Auteurs antiques

AMBROISE, *De Paradiso*.

— *Les Devoirs : Livre I*, trad. par Maurice TESTARD, vol. 1, Collection des universités de France Série latine – Collection Budé, n° 268, Les Belles Lettres, Paris, 1984.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. par Jules TRICOT, nouvelle trad. avec intro., notes et index, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, Paris, 1997.

— *La Politique*, trad. par Jules TRICOT, nouvelle trad. avec intro., notes et index, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, Paris, 1970.

AUGUSTIN, *Dialogues philosophiques*, trad. par Goulven MADEC, 3^e éd., Œuvres de saint Augustin – Bibliothèque Augustinienne, n° 6, Institut d'Études Augustiniennes – Desclée de Brouwer, Paris – Bruges, 1976.

— *Homélies sur l'évangile de saint Jean : XVII - XXXIII*, trad. par Marie-François BERROUARD, Œuvres de saint Augustin – Bibliothèque Augustinienne, n° 72, Institut d'Études Augustiniennes – Desclée de Brouwer, Paris – Bruges, 1977.

— *La Cité de Dieu : Livres XI-XIV*, trad. par Gustave COMBÈS, Œuvres de saint Augustin – Bibliothèque Augustinienne, n° 35, Institut d'Études Augustiniennes – Desclée de Brouwer, Paris – Bruges, 1959.

— *La Cité de Dieu : Livres XIX-XXII*, trad. par Gustave COMBÈS, Œuvres de saint Augustin – Bibliothèque Augustinienne, n° 37, Institut d'Études Augustiniennes – Desclée de Brouwer, Paris – Bruges, 1960.

— *La Cité de Dieu : Livres XV-XVIII*, trad. par Gustave COMBÈS, Œuvres de saint Augustin – Bibliothèque Augustinienne, n° 36, Institut d'Études Augustiniennes – Desclée de Brouwer, Paris – Bruges, 1960.

— *Les Confessions : Livres I-VII*, trad. par Eugène TRÉHOREL et André BOUISSOU, 2^e éd., Œuvres de saint Augustin – Bibliothèque Augustinienne, n° 13, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1992.

— *Les Confessions : Livres VIII-XIII*, trad. par Eugène TRÉHOREL et André BOUISSOU, 2^e éd., Œuvres de saint Augustin – Bibliothèque Augustinienne, n° 14, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1996.

— *Lettres*.

— *Œuvres complètes de saint Augustin*, sous la dir. de Jean Baptiste RAULX et Jean Joseph François POUJOLAT, vol. 7, L. Guérin – H. Lagny – Roidot, Bar-le-Duc – Paris – Bruxelles, 1868.

CICÉRON, *De la République – Des lois*, trad. par Charles APPUHN, GF-Flammarion, Paris, 1993.

— *De legibus*.

Corpus Christianorum. Series Latina, sous la direction de l'Abbaye Saint-Pierre de Steenbrugge, Brepols, Turnhout.

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien.

- CYPRIEN DE CARTHAGE, *L'oraison dominicale*, trad. par Michel RÉVEILAUD, Études d'histoire et de philosophie religieuses, PUF, Paris, 1964.
- *L'unité de l'Église (De Ecclesiae Catholicae unitate)*, trad. par Michel POIRIER, Sources chrétiennes, n° 500, Cerf, Paris, 2006.
- DOROTHÉE DE GAZA, *Œuvres spirituelles*, trad. par Lucien REGNAULT et Jacques de PRÉVILLE, Sources chrétiennes, n° 92, Cerf, Paris, 1963.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 38-41*, trad. par Paul GALLAY, Sources chrétiennes, n° 358, Cerf, Paris, 1990.
- GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme*, trad. par Jean LAPLACE, 2^e éd., Sources chrétiennes, n° 6, Cerf, Paris, 2002.
- *La vie de Moïse*, trad. par Jean DANIELOU, 4^e éd., Sources chrétiennes, n° 1 bis, Cerf, Paris, 1987.
- *Orationes de beatitudinibus*.
- GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle pastorale*, sous la dir. de Bruno JUDIC, trad. par Charles MOREL, Sources chrétiennes, n° 382, Cerf, Paris, 1992.
- JEAN CASSIEN, *Conférences*, trad. par Eugène PICHERY, Sources chrétiennes, n° 42, Cerf, Paris, 1955.
- JEAN CHRYSOSTOME, « Commentaire sur l'épître aux Galates », dans *Œuvres complètes de saint Jean Chrysostome*, vol. 10, L. Guérin, Bar-le-Duc, 1864.
- « Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean », dans *Œuvres complètes de saint Jean Chrysostome*, sous la dir. de Jean-Baptiste JEANNIN, vol. 8, L. Guérin, Bar-le-Duc, 1865.
- « Commentaire sur l'Évangile selon saint Matthieu », dans *Œuvres complètes de saint Jean Chrysostome*, sous la dir. de Jean-Baptiste JEANNIN, vol. 7, L. Guérin, Bar-le-Duc, 1865.
- *Homiliae ad populum Antiochenum*.
- MIGNE, Jacques-Paul, éd., *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, Paris.
- éd., *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Paris.
- ORIGÈNE, *Traité des principes III : Livres III et IV*, trad. par Henri CROUZEL et Manlio SIMONETTI, Sources chrétiennes, n° 268, Cerf, Paris, 1980.
- PLATON, *La République*, trad. par Georges LEROUX, éd. corrigée et mise à jour, GF, Flammarion, Paris, 2017.
- TERTULLIEN, *Contre Marcion*, trad. par René BRAUN, vol. 2, Sources chrétiennes, n° 368, Cerf, Paris, 1991.

Auteurs médiévaux

- ALBERT LE GRAND, *Super Ethica: Commentum et Quaestiones*, sous la dir. de Wilhelm KÜBEL, vol. 1, Opera omnia, n° 14, Aschendorff, Monasterii Westfalorum, 1968.
- ANSELME DE CANTORBÉRY, *L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry*, vol. 2, Cerf, Paris, 1986.
- BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettres 42-91*, trad. par Henri ROCHAIS, Sources chrétiennes, n° 458, Cerf, Paris, 2001.
- CABASILAS, Nicolas, *La vie en Christ : Livres I-IV*, trad. par Marie-Hélène CONGOURDEAU, vol. 1, Sources chrétiennes, n° 355, Cerf, Paris, 1989.
- *La vie en Christ : Livres V-VII*, trad. par Marie-Hélène CONGOURDEAU, vol. 2, Sources chrétiennes, n° 361, Cerf, Paris, 1990.
- JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus Theologicus*, vol. 1, éd. Solesmes, Isagoge, 1938.
- THOMAS D'AQUIN, *Abrégé de théologie (Compendium theologiae), ou Bref résumé de théologie pour le frère Raynald*, trad. par Jean-Pierre TORRELL, Cerf, Paris, 2007.
- *Commentaire de l'Épître aux Romains, suivi de Lettre à Bernard Aygliez abbé du Mont-Cassin*, trad. par Jean-Éric STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, Cerf, Paris, 1999.

- THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de la seconde épître aux Corinthiens : introduction, traduction et notes par André Charlier*, Docteur commun, Nouvelles éditions latines, Paris, 1979.
- *Commentaire des dix livres de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*, trad. par Yvan PELLETIER, 1999, URL : <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/philosophie/commentaireethiquenicomaque.htm>.
- *Commentaire des Sentences, Livre II*, trad. par Jacques MÉNARD, Les œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin, 2014, URL : <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/SENTENCES2.htm>.
- *Commentaire des Sentences, Livre III*, trad. par Jacques MÉNARD, Les œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin, 2010, URL : <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/SENTENCES3.htm>.
- *Commentaire sur « Les Noms Divins » de Denys le Mystique*, trad. par Serge PRONOVOST, 2017, URL : <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/opuscles/85CommentaireNomsDivinsSaintDenis.htm>.
- « De virtutibus in communi », dans *Questions disputées. De virtutibus*, sous la dir. de Dominique PILLET, trad. par Jacques MÉNARD et al., 2007, URL : <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/questionsdisputees/questionsdisputeesvertus.htm>.
- *Explication des deux préceptes de la charité et des dix commandements de la loi*, trad. par UN MOINE DE FONTGOMBAULT, Nouvelles éditions latines, Paris, 1970.
- « In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta », dans *Opuscula Theologica*, vol. 2, Marietti, Turin, 1954.
- *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, Marietti, Taurini – Romae, 1950.
- *Les commandements : introduction, traduction et notes par un moine de Fontgombault*, Docteur commun, Nouvelles éditions latines, Paris, 1970.
- *Questions disputées sur la vérité (De Veritate)*, trad. par André ANIORTÉ, 2 vol., Éditions Sainte-Madeleine, Le Barroux, 2011.
- *Questions disputées sur le mal (De Malo)*, trad. par MOINES DE L'ABBAYE NOTRE-DAME DE FONTGOMBAULT, 2 vol., Docteur angélique, n° 8-9, Nouvelles éditions latines, Paris, 1992.
- *Scriptum super Sententiis*, Vivès, Paris, 1872-1880.
- *Somme contre les Gentils*, trad. par Reginald BERNIER et al., 2^e éd., Cerf, Paris, 1993.
- *Somme théologique*, vol. 2 (I-II), Cerf, Paris, 1984.
- *Somme théologique*, vol. 1 (I), Cerf, Paris, 1984.
- *Somme théologique*, vol. 4 (III), Cerf, Paris, 1986.
- *Somme théologique*, vol. 3 (II-II), Cerf, Paris, 1996.
- *Somme théologique. La Résurrection : Suppl., Questions 75-86*, trad. par Jean-Dominique FOLGHERA, Édition de la Revue des jeunes, Cerf – Desclée, Paris, 1925.
- *Summa theologiae cum commentariis Card. Caietani [Ia IIae, q. 1-70]*, Editio leonina, vol. VI, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Rome, 1891.
- *Summa theologiae cum commentariis Card. Caietani [IIa IIae, q. 52-122]*, Editio leonina, vol. IX, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Rome, 1897.
- *Super Epistolam ad Romanos Lectura*, 8^e éd., Marietti, Taurini – Romae, 1953.

Auteurs modernes

De LIGUORI, Alphonse Marie, *Œuvres complètes de S. Alphonse de Liguori. Œuvres ascétiques. Gloires de Marie I*, trad. par Léopold-J. DUJARDIN, vol. 7, Casterman, Paris – Tournai, 1867.

- De LIGUORI, Alphonse Marie, *Œuvres complètes de S. Alphonse de Liguori. Œuvres ascétiques. Sermons abrégés pour tous les dimanches de l'année*, trad. par Léopold-J. DUJARDIN, vol. 17, Casterman, Paris – Tournai, 1877.
- *Opere : Theologiae Moralis*, vol. 6, Giacinto Marietti, Turin, 1880.
- ESTIUS, Guillaume, *Commentarii in omnes Divi Pauli et Catholicas Epistolas*, vol. 1, Ludovico Vivès, Parisiis, 1891.
- GRIGNION DE MONTFORT, Louis-Marie, *Œuvres complètes*, Seuil, Paris, 1966.
- THÉRÈSE D'AVILA, *Œuvres complètes*, trad. par Marcelle AUCLAIR, Bibliothèque européenne, Desclée de Brouwer, Bruges, 1989, 4 p.

Études

- Annales theologici*, vol. 2 (1988).
- ABBÀ, Giuseppe, *Felicità, vita buona e virtù: saggio di filosofia morale*, 2^e éd., Biblioteca di scienze religiose, n° 83, LAS, Roma, 1995.
- « L'architettura delle virtù. Educare a vivere bene », *Studi Cattolici*, vol. 35 (1991), p. 292-297.
- « L'originalità dell'etica della virtù », dans *Virtù dell'uomo e responsabilità storica: originalità, nodi critici e prospettive attuali della ricerca etica della virtù*, sous la dir. de Francesco COMPAGNONI et Luigi LORENZETTI, *Teologia morale – Studi e testi*, n° 7, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1998, p. 142-151.
- *Le virtù per la felicità: ricerche di filosofia morale – 3*, Biblioteca di scienze religiose, n° 55, LAS, Roma, 2018.
- *Lex et virtus: studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Biblioteca di scienze religiose, n° 56, LAS, Roma, 1983.
- *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale – 1*, Biblioteca di scienze religiose, n° 118, LAS, Roma, 1996.
- « Una filosofia morale per l'educazione alla vita buona », *Salesianum*, vol. 53, n° 2 (1991), p. 273-314.
- ALONSO, Vicente M., *El principio del doble efecto en los comentadores de Santo Tomás de Aquino desde Cayetano hasta los Salmanticenses: estudio escolástico-histórico*, Pontificia Universitate Gregoriana, Roma, 1937.
- ALVIRA DOMÍNGUEZ, Tomás, *Naturaleza y libertad: estudio de los conceptos tomistas de Voluntas ut natura y Voluntas ut ratio*, Colección filosófica, n° 44, Eunsa, Pamplona, 1985.
- ANGELINI, Giuseppe, *Teologia morale fondamentale: tradizione, Scrittura e teoria*, *Lectio*, n° 4, Glossa, Milano, 1999.
- ANNAS, Julia, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, trad. par MATTEO ANDOLFO, *Temi metafisici e problemi del pensiero antico – Studi e testi*, n° 64, Vita e pensiero, Milano, 1998.
- *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1993.
- ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret, *Intention*, 2^e éd., Harvard University Press, Cambridge (MA) – London, 2000.
- ARANDA, Alejandro, « Il cristiano, “alter Christus”, “ipse Christus” », dans *Santità e mondo: atti del Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá, Roma, 12-14 ottobre 1993*, sous la dir. de Manuel BELDA et ATENEO ROMANO DELLA SANTA CROCE, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1994, p. 101-147.
- AUBERT, Jean-Marie, *Loi de Dieu, lois des hommes*, *Le mystère chrétien – Théologie morale*, n° 7, Desclée, Tournai, 1964.

- AUER, Alfons, *Autonome moral und christlicher Glaube*, Patmos, Patmos, Düsseldorf, 1971.
- AUER, Alfons, *Morale autonoma e fede cristiana*, trad. par Maria Cristiana LAURENZI, Teologia morale. Studi e testi, n° 3, Edizioni paoline, Cinisello Balsamo, 1991, 259 p.
- BADINI, Giuseppe, « Il peccato nella teologia di San Paolo », dans *Il peccato*, sous la dir. de Pietro PALAZZINI, Studi cattolici, Ares, Roma, 1959.
- BARBAGLIO, Giuseppe, *Decalogo*, dans *Teologia morale*, sous la dir. de Francesco COMPAGNONI *et al.*, I dizionari San Paolo, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2019, p. 173-186.
- BARTHÉLEMY, Dominique, *Dieu et son image : ébauche d'une théologie biblique*, Trésors du christianisme, Cerf, Paris, 2013.
- BASTIANEL, Sergio, *Coscienza, onestà, fede cristiana: corso fondamentale di etica teologica*, sous la dir. de Donatella ABIGNENTE, Sequela di Cristo: itinerari di teologia morale, n° 7, Il pozzo di Giacobbe, Trapani, 2018.
- BAURA, Eduardo et Thierry SOL, *Chiesa, persone e diritti: corso introduttivo al diritto canonico*, Subsidia canonica, n° 36, Edusc, Roma, 2022.
- BELDA, Manuel, « Contemplativi in mezzo al mondo », *Romana*, vol. 14, n° 27 (1998), p. 326-340.
- BELDA, Manuel et ATENEO ROMANO DELLA SANTA CROCE, éd., *Santità e mondo: atti del Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá, Roma, 12-14 ottobre 1993*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1994.
- BELLOCQ MONTANO, Arturo, *Desiderare e agire: la razionalità pratica alla base della teologia morale*, Studi di teologia, n° 21, Edusc, Roma, 2020.
- *La doctrina social de la Iglesia: qué es y qué no es*, MCE Books, n° 2, Edicep – Edusc, Madrid – Roma, 2012.
- « La libertà nella cultura attuale », dans *Formare nella libertà e per la libertà: seguire Cristo nella vita sacerdotale*, sous la dir. de Francisco Javier INSA GÓMEZ, Biblioteca di Formazione Sacerdotale, n° 8, Edusc, Roma, 2022, p. 45-66.
- BELLOCQ MONTANO, Arturo et Francisco Javier INSA GÓMEZ, *Avviamento alla teologia morale: natura, metodo e storia*, Edusc, Roma, 2023.
- BELMANS, Theo G., *Le sens objectif de l'agir humain : pour relire la morale conjugale de saint Thomas*, Studi tomistici, n° 8, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1980.
- BERGAMINO, Federica, *La razionalità e la libertà della scelta in Tommaso d'Aquino*, Dissertationes – Series philosophica, n° 6, Edusc, Roma, 2002.
- BERGOGLIO, Jorge Mario, *Guérir de la corruption*, Embrasure, Les Plans sur Bex, 2014.
- BERNASCONI, Oliviero, *Morale autonoma ed etica della fede*, Studi e ricerche, n° 27, Edizioni dehoniane, Bologna, 1981.
- BIFFI, Inos, « Fondazione teologico-cristologica-ecclesiologica della morale », dans *Persona, verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 aprile 1986)*, sous la dir. de PONTIFICIO ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II PER STUDI SU MATRIMONIO E FAMIGLIA et CENTRO ACCADEMICO ROMANO DELLA SANTA CROCE, Città Nuova, Roma, 1987, p. 27-35.
- BLUM, Lawrence A., *Moral Perception and Particularity*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 1994.
- BÖCKLE, Franz, *Fundamentalmoral*, Kösel, München, 1977.
- *I concetti fondamentali della morale*, 8° éd., Strumenti, n° 12, Queriniana, Brescia, 1981.
- *Morale fondamentale*, Biblioteca di teologia contemporanea, n° 35, Queriniana, Brescia, 1979.
- BONORA, Antonio, *Proverbi – Sapienza: sapere e felicità*, Leggere oggi la Bibbia, n° 1.14, Queriniana, Brescia, 1990.
- BORGONOVO, Graziano, éd., *La coscienza. Conferenza Internazionale patrocinata dallo Wethersfield Institute di New York. Orvieto, 27-28 maggio 1994*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1996.

- BOTTURI, Francesco, *La generazione del bene: gratuità ed esperienza morale*, Filosofia morale, n° 36, Vita e pensiero, Milano, 2009.
- éd., *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, Filosofia morale, n° 16, Vita e pensiero, Milano, 2003.
- BROCK, Stephen Louis, *Acción y conducta: Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, trad. par David CHINER, Curso de filosofía tomista, Herder, Barcelona, 2000.
- *Action and Conduct: Thomas Aquinas and the Theory of Action*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1998.
- *Azione e condotta: Tommaso d'Aquino e la teoria dell'azione*, Edusc, Roma, 2002.
- BURKHART, Ernst et Javier LÓPEZ DÍAZ, *Vita quotidiana e santità nell'insegnamento di San Josemaría Escrivá: studio di teologia spirituale*, trad. par Paolo GALEOTTI et Vittorio VARVARO, vol. 2, Pontificia Academia Theologica – Itineraria, n° 13/B, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2018.
- CAFFARRA, Carlo, *Viventi in Cristo*, 4^e éd., Breve esposizione della dottrina cattolica, n° 2, Jaca Book, Milano, 1986.
- CARLOTTI, Paolo, *La morale di papa Francesco*, Etica teologica oggi, EDB, Bologna, 2017.
- CARRASCO ROUCO, Alfonso, « Iglesia, Magisterio y Moral », dans *Comentarios a la "Veritatis splendor"*, sous la dir. de Gerardo del POZO ABEJÓN, Biblioteca de autores cristianos, n° 545, BAC, Madrid, 1994, p. 429-474.
- CASSANI, Massimo, « La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi. Tra valori obiettivi e tecniche di persuasione », *Divus Thomas*, vol. 95, n° 2 (1992), p. 78-112.
- CAVEDO, Romeo, *Morale dell'Antico Testamento*, dans *Teologia morale*, sous la dir. de Francesco COMPAGNONI et al., I dizionari San Paolo, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2019, p. 617-634.
- CHIAVACCI, Enrico, *Teologia morale fondamentale*, Teologia – Strumenti, Cittadella, Assisi, 2007.
- CITTERIO, Ferdinando, « Morale autonoma e fede cristiana: il dibattito continua », *La Scuola Cattolica*, vol. 108, n° 6 (1980), p. 509-561.
- CLAVELL, Lluís, *Metafisica e libertà*, Studi di filosofia, n° 9, Armando, Roma, 1996.
- CÓFRECES MERINO, Evencio et Ramón GARCÍA DE HARO, *Teología moral fundamental: fundamentos de la vida cristiana*, Manuales de teología, n° 26, Eunsa, Pamplona, 1998.
- COLLECTIF, *Lettera enciclica Veritatis splendor del sommo pontefice Giovanni Paolo II: testo e commenti*, Quaderni de L'Osservatore romano, n° 22, Libreria editrice vaticana, Roma, 1994.
- COLOM, Enrique, *Chiesa e società*, Studi di teologia, n° 2, Armando, Roma, 1996.
- *Dios y el obrar humano*, Colección teológica, n° 15, Eunsa, Pamplona, 1976.
- « L'agire morale, cammino di santità. Riflessioni attorno all'enciclica Veritatis splendor », *Annales theologici*, vol. 7, n° 2 (1993), p. 281-322.
- *Scelti in Cristo per essere santi: morale sociale*, vol. 4, Sussidi di teologia, Edusc, Roma, 2008.
- COMPAGNONI, Francesco, *La specificità della morale cristiana*, Studi e ricerche, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1972.
- COMPOSTA, Dario, *Natura e ragione: studio sulle inclinazioni naturali in rapporto ad diritto naturale*, Publicationes Pontificii Athenaei Salesiani: Studia Philosophica, Pas-Verlag, Zürich, 1971.
- CRUZ PRADOS, Alfredo, *Deseo y verificación: la estructura fundamental de la ética*, 2^e éd., Colección filosófica, n° 248, Eunsa, Pamplona, 2021.
- CUMMINGS, Andrew McLean, *The Servant and the Ladder: Cooperation with Evil in the Twenty-First Century*, Gracewing, Leominster, 2014.
- D'AVENIA, Marco, *L'aporia del bene apparente: le dimensioni cognitive delle virtù morali in Aristotele*, Scienze filosofiche, n° 61, Vita e pensiero, Milano, 1998.
- De CELAYA, Ignacio, « Unidad de vida », dans *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, sous la dir. de José Luis ILLANES MAESTRE et al., Monte Carmelo – Instituto Histórico San Josemaría Escrivá de Balaguer – Fundación Studium, Burgos, 2013, p. 1217-1223.

- De FINANCE, Joseph, *Essai sur l'agir humain*, Analecta Gregoriana, n° 126, Presses de l'Université Grégorienne, Rome, 1962.
- *Etica generale*, 2^e éd., Tipografica meridionale, Cassano Murge (Bari), 1994.
- « La legge morale naturale », dans *Veritatis splendor: testo integrale con commento filosofico-teologico tematico*, sous la dir. de Ramón LUCAS LUCAS, Saggi teologici, n° 14, Edizioni paoline, Cinisello Balsamo, 1994, p. 268-286.
- *Saggio sull'agire umano*, trad. par Anna Maria ERCOLES et Anselmo BUSSONI, Teologia e filosofia, n° 21, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1992.
- Del PORTILLO, Alvaro, « Coscienza morale e magistero », dans *Rendere amabile la verità: raccolta di scritti di mons. Alvaro del Portillo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995, p. 376-384.
- « Morale e diritto », *Seminarium*, vol. 23, n° 2 (1971), p. 732-741.
- *Vocation et mission du prêtre*, Le Laurier, Paris, 1991.
- DELHAYE, Philippe, « Existe-t-il une morale spécifiquement chrétienne ? La réponse de Vatican II », *Seminarium*, vol. 28, n° 3-4 (1988), p. 405-420.
- *La conciencia moral del cristiano*, trad. par Alejandro Esteban LATOR ROS, 2^e éd., El misterio cristiano: Teología moral, n° 8, Herder, Barcelona, 1980.
- *La conscience morale du chrétien*, Théologie morale, n° 4, Desclée, Tournai, 1964.
- *La coscienza morale del cristiano*, trad. par Enzo LODI, Il mistero cristiano. Teologia morale, Desclée, Roma, 1969.
- DEMMER, Klaus, *Fondamenti di etica teologica*, Teologia – Strumenti, Cittadella, Assisi, 2004.
- DIÉGUEZ SABUCEDO, Julio, *Come, egli stesso non lo sa: crescere in libertà*, Biblioteca di formazione sacerdotale, n° 6, Edusc, Roma, 2022.
- DOLDI, Marco, *Fondamenti cristologici della teologia morale in alcuni autori italiani: bilancio e prospettive*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2000.
- DUCAY, Antonio, *La prediletta di Dio: sintesi di mariologia*, Aracne, Roma, 2013.
- DUNN, James D. G., *La teologia dell'apostolo Paolo*, Introduzione allo studio della Bibbia – Supplementi, n° 5, Paideia, Brescia, 1999.
- Educar los sentimientos: inteligencia emocional y equilibrio afectivo*, 8^e éd., Hacer familia, Palabra, Madrid, 2019.
- ERRÁZURIZ MACKENNA, Carlos José, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa: per una teoria fondamentale del diritto canonico*, 2^e éd., Trattati di diritto, Giuffrè, Milano, 2020.
- « Verità e giustizia, legge e coscienza nella Chiesa: il diritto canonico alla luce dell'enciclica "Veritatis splendor" », *Ius Ecclesiae*, vol. 7, n° 1 (1 1995), p. 277-292, URL : <https://www.iusecclesiae.it/article/view/708>.
- ESCRIVÁ, Josemaría, *Amis de Dieu : homélies*, trad. par François GONDRAND, 3^e éd., Fayard-Mame, Paris, 1989, URL : <https://escriva.org/fr/amigos-de-dios/>.
- *Chemin*, 12^e éd., Le laurier, Paris, 2009, URL : <https://escriva.org/fr/camino/>.
- *Entretiens avec Monseigneur Escrivá de Balaguer*, 3^e éd., Le laurier, Paris, 1987, URL : <https://escriva.org/fr/conversaciones/>.
- *Forge*, trad. par François GONDRAND, Le laurier, Paris, 1988, URL : <https://escriva.org/fr/forja/>.
- *Quand le Christ passe*, 2^e éd., Le laurier, Paris, 1989, URL : <https://escriva.org/fr/es-cristo-que-pasa/>.
- FERNÁNDEZ, Aurelio, *El mensaje moral de Jesús de Nazaret*, Pelicano, Palabra, Madrid, 1998.
- *Teología moral. Moral fundamental*, 2^e éd., vol. 1, Facultad de teología del Norte de España. Sede de Burgos, n° 59, Aldecoa, Burgos, 1995.
- FINNIS, John, *Legge naturale e diritti naturali*, sous la dir. de Francesco VIOLA, *Recta ratio : testi e studi di filosofia del diritto* – 2. serie, n° 14, Giappichelli, Torino, 1996.

- FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, 2^e éd., Clarendon Law Series, Oxford University Press, Oxford – New York, 2011.
- FINNIS, John et Germain GRISEZ, « Gli atti intrinsecamente cattivi », dans *Lettera enciclica Veritatis splendor del sommo pontefice Giovanni Paolo II: testo e commenti*, Quaderni de L'Osservatore romano, n° 22, Libreria editrice vaticana, Roma, 1994, p. 227-231.
- FISICHELLA, Rino, « Teologi e Magistero », dans *Veritatis splendor: testo integrale con commento filosofico-teologico tematico*, sous la dir. de Ramón LUCAS LUCAS, Saggi teologici, n° 14, Edizioni paoline, Cinisello Balsamo, 1994, p. 153-168.
- FLANAGAN, Owen J. et Amélie OKSENBERG RORTY, éd., *Identity, Character and Morality: Essays in Moral Psychology*, MIT Press, Cambridge (MA) – London, 1990.
- FLECHA ANDRÉS, José-Román, *Teología moral fundamental*, 3^e éd., Sapientia fidei – Serie de manuales de teología, n° 8, BAC, Madrid, 2019.
- FRATTALLONE, Raimondo, « a coscienza “scintilla di verità”: dottrina della “Veritatis splendor” e problematica odierna », dans COLLECTIF, *Veritatis splendor: genesi, elaborazione, significato*, sous la dir. de Giovanni RUSSO, Temi di morale fondamentale, Edizioni dehoniane, Roma, 1995, p. 97-128.
- FRIGERIO, Alberto, « Cambio di paradigma o déjà-vu? L'impatto di *Amoris laetitia* sulla teologia morale », *Anthropotes*, vol. 33, n° 1 (2017), p. 273-300.
- FUČEK, Ivan, « La coscienza morale », dans *Veritatis splendor: testo integrale con commento filosofico-teologico tematico*, sous la dir. de Ramón LUCAS LUCAS, Saggi teologici, n° 14, Edizioni paoline, Cinisello Balsamo, 1994, p. 299-316.
- FUCHS, Josef, *Responsabilità personale e norma morale: analisi e prospettive di ricerca*, sous la dir. de Salvatore PRIVITERA, Nuovi saggi teologici, n° 15, EDB, Bologna, 1978.
- FUMAGALLI, Aristide, *Azione e tempo: il dinamismo dell'agire morale alla luce di Tommaso d'Aquino*, Questioni di etica teologica, Cittadella, Assisi, 2002.
- *L'eco dello Spirito: teologia della coscienza morale*, Biblioteca di teologia contemporanea, n° 15, Queriniana, Brescia, 2012.
- GALVÁN, José María, *Scelti in Cristo per essere santi: morale teologale*, vol. 2, Sussidi di teologia, Edusc, Roma, 2018.
- GARCÍA DE HARO, Ramón, « ¿Que es la conciencia habitual? », *Sapientia*, vol. 35, n° 137-138 (1980), p. 435-454.
- *La vita cristiana: corso di teologia morale fondamentale*, Manuali, n° 5, Ares, Milano, 1995.
- *Legge, coscienza e libertà*, 2^e éd., Ragione e fede, n° 9, Ares, Milano, 1990.
- GARCÍA-IBÁÑEZ, Ángel, *Conversione e riconciliazione: trattato storico-teologico sulla penitenza postbattesimale*, Sussidi di teologia, Edusc, Roma, 2020.
- GATTI, Guido, *Opzione fondamentale sì, ma... Ieri, oggi, domani*, n° 15, LAS, Roma, 1994.
- GERARDI, Renzo, *Le malattie dell'anima: trattato sui vizi capitali*, Edizioni dehoniane, Bologna, 2013.
- GILLEMANN, Gérard, *Le primat de la charité en théologie morale : essai méthodologique*, 2^e éd., Museum Lessianum – Section théologique, n° 50, Desclée de Brouwer, Bruxelles – Bruges, 1954.
- GNILKA, Joachim, *Pablo de Tarso: apóstol y testigo*, trad. par Víctor Abelardo MARTÍNEZ DE LAPERA, Biblioteca Herder, Herder, Barcelona, 1998.
- *Paolo di Tarso: apostolo e testimone*, trad. par Vincenzo GATTI, Commentario teologico del Nuovo Testamento – Supplementi, n° 6, Paideia, Brescia, 1998.
- *Paulus von Tarsus: Apostel und Zeuge*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament – Supplementband, n° 6, Herder, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien, 1996.
- GOERTZ, Stephan et Caroline WITTING, éd., *Amoris laetitia: un punto di svolta per la teologia morale?*, trad. par Simone FURLANI, Antonio STAUDE et Enea CAPISANI, L'abside, saggi di teologia, n° 79, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2017.

- GRANADOS TEMES, Álvaro, *La casa costruita sulla sabbia: manuale di teologia pastorale*, Sussidi di teologia, Edusc, Roma, 2022.
- GRELOT, Pierre, *Péché originel et rédemption, examinés à partir de l'épître aux romains : essai théologique*, Desclée, Paris, 1973.
- *Problèmes de morale fondamentale : un éclairage biblique*, Recherches morales, n° 6, Cerf, Paris, 1982.
- *Réflexions sur le problème du péché originel*, Cahiers de l'actualité religieuse, n° 24, Casterman, Paris – Tournai, 1968.
- GÜNTHÖR, Anselm, *Chiamata e risposta: una nuova teologia morale. Morale generale*, 4^e éd., vol. 1, Testi di teologia, n° 8, Edizioni paoline, Roma, 1982.
- HARAK, G. Simon, *Virtuous Passions: The Formation of Christian Character*, Paulist Press, New York – Mahwah (NJ), 1993.
- HERRANZ, Julián, « Crisi e rinnovamento del diritto nella Chiesa », dans *Ius in vita et in missione Ecclesiae: acta Symposii internationalis iuris canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis iuris canonici, diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati*, sous la dir. de CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1994.
- IDE, Pascal, *Les 7 péchés capitaux ou ce mal qui nous tient tête*, Mame, Paris, 2002.
- INCIARTE ARMIÑÁN, Fernando, « Freiheit », dans *Persönliche Verantwortung*, Adamas, Köln, 1982, p. 65-83.
- INSA GÓMEZ, Francisco Javier, *La formazione dell'affettività: una prospettiva cristiana*, Saggistica, n° 126, Fede & Cultura, Verona, 2022.
- JACOBS, Jonathan A., *Practical Realism and Moral Psychology*, Georgetown University Press, Washington (DC), 1995.
- JOSEPH RATZINGER – BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth : du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, sous la dir. de François DUTHEL, trad. par Dieter HORNIC, Marie-Ange ROY et Dominique TASSEL, vol. 1, Champs, Flammarion, Paris, 2007.
- KACZYŃSKI, Edward, « La coscienza morale nella teologia contemporanea », dans *Crisi e risveglio della coscienza morale nel nostro tempo*, sous la dir. d'Abelardo LOBATO, Philosophia, n° 3, Edizioni Studio domenicano, Bologna, 1989, p. 47-80.
- *La Legge Nuova: l'elemento eterno della Legge Nuova secondo san Tommaso*, vol. 7, Presenza, n° 17, Lief, Roma, 1974.
- KASPER, Walter, « "Amoris laetitia": Bruch oder Aufbruch? Eine Nachlese », *Stimmen der Zeit*, vol. 234, n° 11 (2016), p. 723-732.
- KUPPERMAN, Joel, *Character*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1991.
- « La ricezione della "Veritatis splendor" nella letteratura teologica », *Osservatore Romano* (20 mai 1995), p. 1.
- LAMBERTINO, Antonio, *Psicoanalisi e morale in Freud*, Guida ricerca – Filosofia, Guida, Napoli, 1987.
- LANGAN, John, « The Christian Difference in Ethics », *Theological Studies*, vol. 49, n° 1 (1988), p. 131-150.
- LATOURELLE, René, *Théologie de la Révélation*, Studia : recherches de philosophie et de théologie, n° 15, Desclée de Brouwer, Bruges, 1963.
- LÉONARD, André, *El fundamento de la moral: ensayo de ética filosófica general*, BAC, Madrid, 1997.
- *Il fondamento della morale: saggio di etica filosofica*, Universo filosofia, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1994.
- *Le fondement de la morale : essai d'éthique philosophique générale*, Recherches morales – Synthèses, n° 15, Cerf, Paris, 1991.
- LERSCH, Philipp, *Aufbau der Person*, 8^e éd., J. A. Barth, München, 1962.

- LERSCH, Philipp, *La estructura de la personalidad*, sous la dir. de Ramón SARRÓ, 4^e éd., Scientia, Barcelona, 1966.
- *La struttura del carattere*, sous la dir. de Carlo BERLUCCHI, CEDAM, Padova, 1950.
- LEVERING, Matthew, *The Abuse of Conscience: A Century of Catholic Moral Theology*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (MI), 2021.
- LIGIER, Louis, *Péché d'Adam et péché du monde : Bible, Kippur, eucharistie. L'Ancien Testament*, vol. 1, Théologie, n° 43, Aubier-Montaigne, Paris, 1960.
- *Péché d'Adam et péché du monde : Bible, Kippur, eucharistie. Le Nouveau Testament*, vol. 2, Théologie, n° 48, Aubier-Montaigne, Paris, 1961.
- LÓPEZ, Teodoro et Alejandro ARANDA, « Lo específico de la Moral Cristiana II. El tema en la Comisión Teológica Internacional », *Scripta Theologica*, vol. 8, n° 2 (1976), p. 663-682.
- LÓPEZ, Teodoro et Gonzalo ARANDA, « Lo específico de la Moral cristiana I. Valoración de la literatura sobre el tema », *Scripta Theologica*, vol. 7, n° 2 (1975), p. 687-767.
- LÓPEZ AZPITARTE, Eduardo, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, Presencia teológica, n° 125, Sal Terrae, Santander, 2003.
- LOTTIN, Odon, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles : Problèmes de morale. Première partie*, vol. 2, Abbaye du Mont César – J. Duculot, Louvain – Gembloux, 1948.
- LYONNET, Stanislas, « Péché », dans COLLECTIF, *Dictionnaire de la Bible : supplément*, vol. 7 (Pastorales-Pirot), Letouzey et Ané, Paris, 1966.
- MACINTYRE, Alasdair, *Après la vertu : étude de théorie morale*, trad. par Laurent BURY, 2^e éd., Quadrige, PUF, Paris, 2013.
- *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Scienze umane e filosofia, n° 34, Massimo, Milano, 1993.
- *Giustizia e razionalità: dai greci a Tommaso d'Aquino*, trad. par Clotilde CALABI, vol. 1, Clinamen, n° 25, Anabasi, Milano, 1995.
- *Giustizia e razionalità: dall'Illuminismo scozzese all'età contemporanea*, trad. par Clotilde CALABI, vol. 2, Clinamen, n° 26, Anabasi, Milano, 1995.
- *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition. Being Gifford Lectures in the University of Edinburgh in the 1988*, Paperduck, Duckworth, London, 1990.
- *Whose Justice? Which Rationality?*, Paperduck, Duckworth, London, 1988.
- MAJORANO, Sabatino, *La coscienza: per una lettura cristiana*, Universo teologia, n° 27, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994.
- MALO, Antonio, *Antropologia dell'affettività*, Studi di filosofia, n° 16, Armando, Roma, 1999.
- *Essere persona: un'antropologia dell'identità*, Studi di filosofia, n° 39, Armando, Roma, 2013.
- MANENTI, Alessandro et Carlo BRESCIANI, éd., *Psicologia e sviluppo morale della persona*, Psicologia e formazione, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1993.
- MANGAN, Joseph T., « An Historical Analysis of the Principle of Double Effect », *Theological Studies*, vol. 10, n° 1 (1949), p. 41-61.
- MARTÍNEZ, Julio Luis et José Manuel CAAMAÑO LÓPEZ, *Moral fundamental: bases teológicas del discernimiento ético*, Presencia teológica, n° 210, Sal Terrae, Maliaño, 2014.
- MARTÍNEZ CAMINO, Juan Antonio, « “La fe que actúa...” (Gál 5, 6): fe y razón en la “Veritatis splendor” », dans *Comentarios a la “Veritatis splendor”*, sous la dir. de Gerardo del POZO ABEJÓN, Biblioteca de autores cristianos, n° 545, BAC, Madrid, 1994, p. 383-402.
- MATHIEU, Vittorio, *Libertà*, dans *Enciclopedia filosofica*, sous la dir. de CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, vol. 3, Sansoni, Firenze, 1957, p. 18-36.
- MAY, William E., « Los actos intrínsecamente malos y la enseñanza de la encíclica “Veritatis splendor” », *Scripta Theologica*, vol. 26, n° 1 (1994), p. 199-219.

- « Santità e vita ordinaria », dans *Santità e mondo: atti del Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá, Roma, 12-14 ottobre 1993*, sous la dir. de Manuel BELDA et ATENEIO ROMANO DELLA SANTA CROCE, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1994, p. 43-68.
- McCORMICK, Richard A., « Some Early Reactions to “Veritatis Splendor” », *Theological Studies*, vol. 55, n° 3 (1994), p. 481-506.
- McKAY KNOBEL, Angela, « The Infused and Acquired Virtues in Aquinas’ Moral Philosophy », Thèse de doctorat, South Bend (IN), The University of Notre Dame, 2004.
- MELINA, Livio, *Coscienza e prudenza: la ricostruzione del soggetto morale cristiano*, Amore umano, n° 26, Cantagalli, Siena, 2018.
- « Coscienza e verità », dans COLLECTIF, *Lettera enciclica Veritatis splendor del sommo pontefice Giovanni Paolo II: testo e commenti*, Quaderni de L’Osservatore romano, n° 22, Libreria editrice vaticana, Roma, 1994, p. 196-202.
- *Cristo e il dinamismo dell’agire: linee di rinnovamento della teologia morale fondamentale*, Studi sulla persona e la famiglia, n° 3, Pontificia Università Lateranense – Mursia, Roma – Milano, 2001.
- « Formare la coscienza nella verità », dans COLLECTIF, *Veritatis splendor: atti del Convegno dei Pontifici atenei romani (29-30 ottobre 1993)*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1994, p. 55-71.
- *La conoscenza morale: linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all’Etica Nicomachea*, Città nuova, Roma, 1987.
- *Sharing in Christ’s Virtues: For a Renewal of Moral Theology in Light of Veritatis Splendor*, Catholic University of America Press, Washington (DC), 2001.
- MELINA, Livio, José NORIEGA et Juan José PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell’amore: i fondamenti della morale cristiana*, 3^e éd., Cantagalli, Siena, 2008.
- MELINA, Livio et Pablo ZANOR, éd., *Quale dimora per l’agire? Dimensioni ecclesologiche della morale*, Lezioni e dispense, n° 3, Pontificia Università Lateranense – Mursia, Roma – Milano, 2000.
- MIFSUD, Tony, *Moral de discernimiento. Moral fundamental: libros para amar*, 6^e éd., vol. 1, San Pablo, Santiago de Chile, 2002.
- MIGLIETTA, Guido M., *Teologia morale contemporanea: il principio del duplice effetto*, Urbaniana University Press, Roma, 1997.
- MILLÁN-PUELLES, Antonio, *El valor de la libertad*, Cuestiones fundamentales, Rialp, Madrid, 1995.
- *Fundamentos de filosofía*, 6^e éd., Manuales de la biblioteca del pensamiento actual, n° 3, Rialp, Madrid, 1969.
- MINISSALE, Antonino, *Siracide: le radici nella tradizione*, Leggere oggi la Bibbia, n° 1.17, Queriniana, Brescia, 1988.
- MIRANDA MONTECINOS, Alejandro, *El principio del doble efecto*, Razón y normatividad, n° 8, G. Olms, Hildesheim, 2014.
- MOMINEE, Joseph Jay et Arturo BELLOCQ MONTANO, « Cooperation with Past Evil? A Defense of the Magisterial Teaching on Vaccines with a Connection to Abortion », *Annales theologici*, vol. 37, n° 1 (2023), p. 11-63, URL : <https://www.annalestheologici.it/article/view/4437/2502>.
- MULLEN, Miguel Agustín, « La relación entre las virtudes adquiridas y las virtudes infusas en Santo Tomás de Aquino: el debate sobre la coexistencia de las virtudes adquiridas y las virtudes morales infusas en el cristiano (2004-2019) », Thèse de doctorat, Roma, Pontificia Università della Santa Croce, 2021.
- NDYAMUKAMA GOSBERT, Gilbert, *The Virtue of Epikeia: From the Perspective of Virtue Ethics*, Dissertationes – Series Theologica, n° 42, Edusc, Roma, 2012.
- NICOLAS, Jean-Hervé, *Synthèse dogmatique : de la Trinité à la Trinité*, Beauchesne, Paris, 1985.

- NISTERS, Thomas, *Akzidentien der Praxis: Thomas von Aquins Lehre von den Umständen menschlichen Handelns*, Symposion, Alber, Freiburg im Breisgau, 1992.
- OCÁRIZ BRAÑA, Fernando, *Amor a Dios, amor a los hombres*, Cuadernos Palabra, n° 28, Palabra, Madrid, 1973.
- « La competenzaza del Magistero della Chiesa “in moribus” », dans “*Humanae vitae*” 20 anni dopo: atti del II Congresso internazionale di teologia morale, Roma, 9-12 novembre 1988, sous la dir. de CENTRO ACCADEMICO ROMANO DELLA SANTA CROCE et PONTIFICIO ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II PER STUDI SU MATRIMONIO E FAMIGLIA, Ares, Milano, 1989, p. 125-138.
- « Vocazione alla santità in Cristo e nella Chiesa », dans *Santità e mondo: atti del Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá*, Roma, 12-14 ottobre 1993, sous la dir. de Manuel BELDA et ATENEIO ROMANO DELLA SANTA CROCE, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1994.
- OCÁRIZ BRAÑA, Fernando et Arturo BLANCO, *Rivelazione, fede e credibilità: corso di teologia fondamentale*, Sussidi di teologia, Edusc, Roma, 2001.
- PALAZZINI, Pietro, éd., *Il peccato*, Studi cattolici, Ares, Roma, 1959.
- *La coscienza*, Studi cattolici, Ares, Roma, 1961.
- PANERO, Marco, « Del fine ultimo. Ce n'è ancora bisogno? Riconsiderazione della proposta tomista alla luce delle ciriche contemporanee », *Salesianum*, vol. 82, n° 3 (2020), p. 407-453.
- *Ordo rationis, virtù e legge: studio sulla morale tomista della “Summa Theologiae”*, Nuova Biblioteca di Scienze Religiose, n° 54, LAS, Roma, 2017.
- « Prudenza e discernimento. Indagine sistematica del loro rapporto alla luce della struttura dell'atto umano », *Salesianum*, vol. 85, n° 1 (2023), p. 43-89.
- PANNENBERG, Wolfhart, « Eine Antwort », *Anthropotes*, vol. 13, n° 2 (1997), p. 485-492.
- *Fondamenti dell'etica: prospettive filosofico-teologiche*, Giornale di teologia, n° 256, Queriniana, Brescia, 1998.
- « Peccato e peccati nel Nuovo Testamento », *La Scuola Cattolica*, vol. 106, n° 3-4 (1978).
- PENNA, Romano, « Escatologia paolina: aspetti originali dell'escatologia paolina », *Annali di storia dell'esegesi*, vol. 16, n° 1 (1999), p. 77-103.
- *L'apostolo Paolo: studi di esegesi e teologia*, Parola di Dio, n° 12, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1991.
- *Vangelo e inculturazione: studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, Studi sulla Bibbia e il suo ambiente, n° 6, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001.
- PHILIPON, Marie-Michel, *Les dons du Saint-Esprit*, Textes et études théologiques, Desclée De Brouwer, Paris, 1964.
- PIANA, Giannino, *In novità di vita. Morale fondamentale e generale*, vol. 1, Cittadella, Assisi, 2012.
- PINCKAERS, Servais-Théodore, « Coscienza, verità e prudenza », dans *La coscienza. Conferenza Internazionale patrocinata dallo Wethersfield Institute di New York. Orvieto, 27-28 maggio 1994*, sous la dir. de Graziano BORGONOVIO, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1996, p. 126-141.
- « La structure de l'acte humain suivant saint Thomas », *Revue Thomiste*, vol. 55, n° 2 (1955), p. 393-412.
- *Le renouveau de la morale : études pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente*, 2^e éd., Cahiers de l'actualité religieuse, n° 19, Téqui, Paris, 1978.
- *Les sources de la morale chrétienne : sa méthode, son contenu, son histoire*, 5^e éd., Academic Press Fribourg – Cerf, Suisse – Paris, 2012.
- PITTA, Antonio, *Lettera ai Romani, nuova versione, introduzione e commento*, 2^e éd., I libri biblici – Nuovo Testamento, n° 6, Paoline, Milano, 2001.
- POLO, Leonardo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 2, Colección filosófica, n° 45, Eunsa, Pamplona, 1984.

- POLO, Leonardo, « Tener y dar. Reflexiones en torno a la Segunda Parte de la Encíclica *Laborem Exercens* », dans COLLECTIF, *Estudios sobre la Encíclica Laborem Exercens*, BAC, n° 492, Editorial Católica, Madrid, 1987.
- PRAT, Ferdinand, *La théologie de saint Paul*, 38^e éd., vol. 2, Bibliothèque de théologie historique, Beauchesne, Paris, 1949.
- PULCINI, Elena, *Tra cura e giustizia: le passioni come risorsa sociale*, Saggi – Filosofia, Bollati Boringhieri, Torino, 2020.
- RAHNER, Karl, « Le concept théologique de concupiscence », dans *Écrits théologiques. Tome IV*, trad. par Robert GIVORD, Textes et études théologiques, Desclée de Brouwer, Paris, 1966, p. 203-249.
- RATZINGER, Joseph, *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre : quatre sermons de Carême à Munich sur la création et la chute*, trad. par Édouard GAGNON et al., Fayard, Paris, 1986.
- « Conscience et vérité », *Communio*, vol. 21, n° 1 (1996), p. 94-114.
- *Le fonti della teologia morale*, CRIS documenti, n° 54, Roma, 1985.
- *Les principes de la théologie catholique : esquisse et matériaux*, Croire et savoir, n° 6, Téqui, Paris, 1985.
- *Natura e compito della teologia: il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Già e non ancora, n° 247, Jaca book, Milano, 1993.
- REALI, Nicola, *Peccato*, dans *Peccato, misericordia, riconciliazione: dizionario teologico-pastorale*, sous la dir. de Manlio SODI, Krzysztof NYKIEL et Nicola REALI, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2016, p. 275-281.
- REICHERT, Elisabeth, « Divine Optics: The Gifts of the Holy Spirit and Their Role in Practical Reason in the Thought of Thomas Aquinas », Thèse de doctorat, Roma, Pontificia Università della Santa Croce, 2021.
- REINER, Hans, *Etica: teoria e storia*, sous la dir. de Luigi GALLINARI, Filosofia e problemi d'oggi, n° 2, Armando, Roma, 1971.
- RHONHEIMER, Martin, « “Intrinsically Evil Acts” and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of Veritatis Splendor », *The Thomist*, vol. 58, n° 1 (1994), p. 1-39.
- « Autonomia morale, libertà e verità secondo l'enciclica “Veritatis splendor” », dans COLLECTIF, *Veritatis splendor: genesi, elaborazione, significato*, sous la dir. de Giovanni Russo, Temi di morale fondamentale, Edizioni dehoniane, Roma, 1995, p. 193-215.
- « Cristianesimo e laicità: storia e attualità di un rapporto complesso », dans *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, sous la dir. de Pierpaolo DONATI, Percorsi, Il mulino, Bologna, 2008, p. 27-138.
- « Ethik als Aufklärung über die Frage nach dem Guten und die aristotelische “Perversion des ethischen Themas”. Anmerkungen zu W. Pannenberg's Aristoteleskritik », *Anthropotes*, vol. 13, n° 1 (1997), p. 211-223.
- *La prospettiva della morale: fondamenti dell'etica filosofica*, 2^e éd., Studi di filosofia, Armando, Roma, 2006.
- *Legge naturale e ragione pratica: una visione tomista dell'autonomia morale*, Studi di filosofia, n° 24, Armando, Roma, 2001.
- « Lo Stato costituzionale democratico e il bene comune », *Con-tratto*, vol. VI (1997), p. 57-123.
- « Morale cristiana e ragionevolezza morale: di che cosa è compimento il Vangelo », dans *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa. Atti del IX colloquio internazionale di teologia di Lugano sul Primo capitolo dell'Enciclica Veritatis Splendor. Lugano, 15-17 giugno 1995*, sous la dir. de Graziano BORGONOV, Piemme – Facoltà di Teologia di Lugano, Casale Monferrato – Lugano, 1996, p. 147-168.
- *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis: Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Akademie-Verlag, Berlin, 1994.

- RHONHEIMER, Martin, « Ragione pratica e verità della soggettività: l'autoesperienza del soggetto morale alle radici della metafisica e dell'antropologia », dans *Ripensare la metafisica: la filosofia prima tra teologia e altri saperi*, sous la dir. de Luis ROMERA, Studi di filosofia (Armando), Armando, Roma, 2005, p. 77-81.
- RHONHEIMER, Martin 1950-, « Intentional Actions and the Meaning of Object: A Reply to Richard McCormick », *The Thomist*, vol. 59, n° 2 (1995), p. 279-311.
- RICŒUR, Paul, *La sémantique de l'action*, sous la dir. de Dorian TIFFENEAU, Phénoménologie et herméneutique, Éditions du CNRS, Paris, 1977.
- RICŒUR, Paul, *La semantica dell'azione: discorso e azione*, sous la dir. d'Antonio PIERETTI, Di fronte e attraverso, n° 156, Jaca book, Milano, 1986.
- RODRÍGUEZ, Pedro, « Pastori e laici: distinzione dei loro ruoli nella Dottrina sociale della Chiesa », dans *I cattolici e la società pluralista: il caso delle "leggi imperfette". Atti del I Colloquio sui cattolici nella società pluralista, Roma, 9-12 novembre 1994*, sous la dir. de Réal TREMBLAY et Joseph JOBLIN, Civis, n° 13, Edizioni Studio domenicano, Bologna, 1996, p. 158-197.
- RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, « "Veritatis Splendor" un anno dopo. Appunti per un bilancio (I) », *Acta Philosophica*, vol. 4, n° 2 (1995), p. 223-260.
- « "Veritatis Splendor" un anno dopo. Appunti per un bilancio (II) », *Acta Philosophica*, vol. 5, n° 1 (1996), p. 47-75.
- « *Amoris laetitia* : repères doctrinaux pour un discernement pastoral », *Bulletin du Laurier*, n° 122 (avr. 2016), URL : <https://www.eticaepolitica.net/famiglia/Frances.pdf>.
- *Diffamazione, epicheia, divorziati: tre saggi di teologia morale*, Edusc, Rome, 2014.
- « El acto moral y la existencia de una moralidad intrínseca absoluta », dans *Comentarios a la "Veritatis splendor"*, sous la dir. de Gerardo del POZO ABEJÓN, Biblioteca de autores cristianos, n° 545, BAC, Madrid, 1994, p. 693-714.
- « El primado de la persona en la moral fundamental », dans *Moral de la persona y renovación de la teología moral*, sous la dir. d'Augusto SARMIENTO, Ética y sociedad, Eiusa, Madrid, 1998, p. 69-75.
- « Esperienza morale e riflessione etica », dans « *Cittadini degni del Vangelo* » (Fil 1, 27): *saggi di etica politica*, Studi di teologia, n° 13, Edusc, Roma, 2005, p. 9-22.
- « Ethical Reflections on Vaccines Using Cells From Aborted Fetuses », *The National Catholic Bioethics Quarterly*, vol. 6, n° 3 (2006), p. 453-460.
- *Etica, Filosofia e realtà*, Le Monnier, Firenze, 1992.
- « Il bene globale dell'uomo e la regola morale », *Salesianum*, vol. 83, n° 4 (2021), p. 671-685.
- « La conciencia del penitente », *Scripta Theologica*, vol. 50, n° 1 (2018), p. 9-21.
- « La formazione della coscienza in materia sociale e politica secondo gli insegnamenti del Beato Josemaría Escrivá », *Romana*, vol. 24 (1997), p. 162-181, URL : <https://romana.org/it/24/studio/la-formazione-della-coscienza-in-materia-sociale-e/>.
- « La novedad de la fe como criterio de interpretación y actuación para la existencia moral », dans *La verdad los hará libres: Congreso internacional sobre la Encíclica "Veritatis splendor"*, sous la dir. de Carlos Alberto SCARPONI, Pontificia Universidad Católica Argentina – Paulinas, Buenos Aires, 2005, p. 235-254.
- *La scelta etica: il rapporto tra libertà e virtù*, Ragione e fede, n° 7, Ares, Milano, 1988.
- « Riflessioni etiche sui vaccini preparati a partire da cellule provenienti da feti umani abortiti », *Medicina e Morale*, vol. 54, n° 3 (2005).
- *Stato e libertà: un'introduzione all'etica politica*, Edusc, Roma, 2022.
- « Sulla fondazione trascendentale della morale cristiana », dans *Persona, verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 aprile 1986)*, sous la dir. de PONTIFICIO

- ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II PER STUDI SU MATRIMONIO E FAMIGLIA et CENTRO ACCADEMICO ROMANO DELLA SANTA CROCE, Città Nuova, Roma, 1987, p. 61-78.
- RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, « Superamento del soggetto come coscienza ed etica della virtù », dans *Etica teologica della vita: Scrittura, tradizione, sfide pratiche*, sous la dir. de Vincenzo PAGLIA, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2022, p. 157-163.
- *Valutazione della responsabilità morale in condizioni di dipendenza radicate*, conférence donnée à la Pénitencerie apostolique, 6 déc. 2011, URL : <https://www.eticaepolitica.net/eticafondamentale/Dipendenze.pdf>.
- RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel et Arturo BELLOCQ MONTANO, *Ética general*, 7^e éd., Colección iniciación filosófica, n° 11, Eunsa, Pamplona, 2014.
- RUSO, Francesco, éd., *Passioni tristi, decisioni morali e speranza educativa*, Essays, n° 2, Edusc, Roma, 2020.
- RUSO, Francesco et José Ángel LOMBO, *Antropologia filosofica: una introduzione*, 2^e éd., Filosofia e realtà, Edusc, Roma, 2007.
- RUSO, Francesco et Francisco Javier VILLANUEVA, éd., *Le dimensioni della libertà nel dibattito scientifico e filosofico*, Studi di filosofia, n° 8, Armando, Roma, 1995.
- RYBOLT, John, *Sapienza*, La Bibbia per tutti, n° 20, Queriniana, Brescia, 1997.
- *Siracide*, La Bibbia per tutti, n° 21, Queriniana, Brescia, 1997.
- SAMEK LODOVICI, Giacomo, *La coscienza del bene: la voce etica interiore, le sue deroghe alle norme, l'imputabilità morale, l'obiezione alle leggi*, Philosophica, n° 242, ETS, Pisa, 2020.
- SARMIENTO, Augusto, « Determinaciones de la autoridad de la Iglesia sobre la moral », *Ius Canonicum*, vol. 40, n° 79 (2000), p. 53-71.
- « Elección fundamental y comportamientos concretos », *Scripta theologica*, vol. 26, n° 1 (1994), p. 179-197.
- SCHEEBEN, Matthias Joseph, *Les mystères du christianisme : leur essence, leur signification et leur enchainement dans la perspective de leur caractère surnaturel*, trad. par Augustin KERKVOORDE, Desclée de Brouwer, Bruges, 1947.
- SCHEFFCZYK, Leo, « Colpa e riconciliazione nell'orizzonte umano e cristiano », *Annales theologici*, vol. 2, n° 2 (1988), p. 343-356.
- *L'uomo moderno di fronte alla concezione antropologica della Bibbia*, Orizzonti biblici, Elle Di Ci, Torino – Leumann, 1970.
- SCHELER, Max Ferdinand, « Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit », dans *Gesammelte Werke. Schriften aus dem Nachlaß I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, sous la dir. de Maria SCHELER, 2^e éd., vol. 10, Francke, Bern, 1957, p. 155-178.
- SCHLIER, Heinrich, *La lettera ai Romani: testo greco e traduzione*, sous la dir. d'Omero SOFFRITTI, trad. par Giovanni TORTI et Roberto FAVERO, Commentario teologico del Nuovo Testamento, n° 6, Paideia, Brescia, 1982.
- SCHMIDT, Werner H., *Introduction to the Old Testament*, trad. par Matthew J. O'CONNELL, 2^e éd., SCM Press, London, 2012.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. Da Gesù alla chiesa primitiva*, sous la dir. de Francesco TOMASONI, trad. par Angilletta PANINI, Nuova ed., vol. 1, Commentario teologico del Nuovo Testamento – Supplementi, Paideia, Brescia, 1989.
- *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. I primi predicatori cristiani*, sous la dir. de Francesco TOMASONI, trad. par Angilletta PANINI, Nuova ed., vol. 2, Commentario teologico del Nuovo Testamento – Supplementi, Paideia, Brescia, 1990.
- *Le message moral du Nouveau Testament*, trad. par Francis SCHANEN, Xavier Mappus, Le Puy – Lyon – Paris, 1963.

- SCHRAGE, Wolfgang, *Etica del Nuovo Testamento*, Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, n° 4, Paideia, Brescia, 1999.
- SCHUMACHER, Joseph, « L'uomo tra peccato e redenzione », *Annales theologici*, vol. 2, n° 1 (1988), p. 35-52.
- SCOLA, Angelo, « Cristologia e morale », dans *Persona, verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 aprile 1986)*, sous la dir. de PONTIFICIO ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II PER STUDI SU MATRIMONIO E FAMIGLIA ET CENTRO ACCADEMICO ROMANO DELLA SANTA CROCE, Città Nuova, Roma, 1987, p. 539-560.
- SHERWIN, Michael S., *By Knowledge & by Love: Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington (DC), 2005.
- SILVESTRE, Juan José, « “Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo” (Fil 2,5). Una liturgia que configura a Cristo », *Annales theologici*, vol. 36, n° 1 (2022), p. 155-178.
- SORDO, Jaime et Enrique COLON, « La ley eterna y su penetración en las criaturas: su alcance a lo singular », *Scripta Theologica*, vol. 7, n° 1 (1975), p. 163-202.
- SPANNEUT, Michel, « Les normes morales du stoïcisme chez les Pères de l'Eglise », *Studia moralia*, vol. 19, n° 2 (1981), p. 153-176.
- SPICQ, Ceslas, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Lectio divina, n° 29, Cerf, Paris, 1961.
- « La conscience dans le Nouveau Testament », *Revue biblique*, vol. 47, n° 1 (1938), p. 50-80.
- *Théologie morale du Nouveau Testament*, 4^e éd., 2 vol., Études bibliques, Gabalda, Paris, 1970.
- STELZENBERGER, Johannes, *Syneidesis im Neuen Testament*, Abhandlungen zur Moraltheologie, Schöningh, Paderborn, 1961.
- TÁBET, Miguel Ángel, « La distinzione dei peccati secondo la loro gravità nell'insegnamento di Gesù », *Annales theologici*, vol. 2, n° 1 (1988), p. 3-34.
- TANZELLA-NITTI, Giuseppe, « La psicologia umana di Gesù di Nazaret e il suo ruolo in una contemporanea teologia della credibilità », *Annales theologici*, vol. 27, n° 3 (2013), p. 267-292.
- *La Rivelazione e la sua credibilità: percorso di teologia fondamentale*, Sussidi di teologia, Edusc, Roma, 2016.
- TESTA, Emanuele, *La morale dell'Antico Testamento*, Morcelliana, Brescia, 1981.
- TETTAMANZI, Dionigi, « L'oggettività del giudizio di coscienza », *La Scuola Cattolica*, vol. 111, n° 5 (1983), p. 426-449.
- *L'uomo immagine di Dio: linee fondamentali di morale cristiana*, Piemme, Casale Monferrato, 1992.
- « La responsabilità personale e le dimensioni sociali del peccato », *Annales theologici*, vol. 2, n° 1 (1988), p. 53-81.
- *Verità e libertà: temi e prospettive di morale cristiana*, Piemme, Casale Monferrato, 1993.
- THERON, Stephen, *Morals as Founded on Natural Law: The Existence of Moral Truths and What Is Required for This Existence*, 2^e éd., European University Studies – Series 20, Philosophy, n° 199, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1988.
- THOMASSET, Alain, *Interpréter et agir : jalons pour une éthique chrétienne*, Initiations, Cerf, Paris, 2011.
- TREMBLAY, Réal, *L'« homme » qui divinise : pour une interprétation christocentrique de l'existence*, Brèches théologiques, n° 16, Éditions paulines – Médiaspaul, Montréal – Paris, 1993.
- TRIGO, Tomás, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, Colección teológica, n° 109, Eunsa, Pamplona, 2003.
- TUGENDHAT, Ernst, *Problemas de la Ética*, Filosofía, Crítica, Barcelona, 1988.
- VACANT, Alfred et al., éd., *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique leurs preuves et leur histoire*, Letouzey et Ané, Paris, 1908-1972.
- VARO PINEDA, Francisco, « El concepto teológico de pecado en la Epístola de San Pablo a los Romanos (Reflexiones en torno a Rom 1, 21 y 10, 3) », dans COLLECTIF, *Reconciliación y penitencia: V*

- Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Colección teológica, n° 38, Eunsa, Pamplona, 1983, p. 417-430.
- VENDEMIATI, Aldo, *San Tommaso e la legge naturale*, Studia, n° 60, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2011.
- VEREECKE, Louis, « L'obligation morale selon Guillaume d'Ockham », dans *De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de Liguori. Études d'histoire de la théologie morale moderne, 1300-1787*, Bibliotheca historica Congregationis SSmi Redemptoris, n° 12, Collegium S. Alfonsi de Urbe, Romae, 1986, p. 149-167.
- Virtue, Politics, Economics*, vol. 8, Journal of Moral Theology, n° 2, Wipf and Stock Publishers, 2019.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, « Neuf thèses pour un éthique chrétienne », dans *Enchiridion Vaticanum*, Strumenti (EDB), n° 5 (1974-1976), Edizioni Dehoniane, Bologna, 1976, p. 613-645.
- VON RAD, Gerhard, *Israël et la Sagesse*, trad. par Étienne de PEYER, Labor et fides, Genève, 1971.
- WEBER, Helmut, *Teologia morale generale: l'appello di Dio, la risposta dell'uomo*, L'abside, n° 19, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996.
- WESTBERG, Daniel, *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford Theological Monographs, Clarendon Press, Oxford, 1994.
- WOJTYŁA, Karol, *Personne et acte*, trad. par Gwendoline JARCZYK, Essai, n° 11, Collège des Bernardins – Parole et Silence, Paris, 2011.
- YANGUAS SANZ, José María, *La intención fundamental: el pensamiento de Dietrich von Hildebrand. Contribución al estudio de un concepto moral clave*, Ética y sociedad, Eiusa, Barcelona, 1994.
- ZAGAR, Janko, *Acting on Principles: A Thomistic Perspective in Making Moral Decisions*, University Press of America, Lanham (MD) – New York – London, 1984.
- ZUCCARO, Cataldo, *Teologia morale fondamentale*, Biblioteca di teologia contemporanea, n° 163, Queriniana, Brescia, 2013.

Magistère

- ACADÉMIE PONTIFICALE POUR LA VIE, *Réflexions morales au sujet des vaccins préparés à partir de cellules provenant de fœtus humains avortés*, 5 juin 2005.
- Acta Apostolicae Sedis*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1909 sqq.
- Acta Sanctae Sedis*, Roma, 1865-1908.
- BENOÎT XII, *Constitution Benedictus Deus*, 29 jan. 1336.
- BENOÎT XV, *Lettre apostolique Inter sodalicia*, 22 mars 1918.
- BENOÎT XVI, *Audience générale (La sainteté)*, 13 avr. 2011, URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110413.html.
- *Discours au Parlement Fédéral au Reichstag de Berlin*, 22 sept. 2011, URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html.
- *Exhortation apostolique post-synodale Africae munus*, 19 nov. 2011, URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20111119_africae-munus.html.
- *Exhortation apostolique post-synodale Sacramentum Caritatis*, 22 fév. 2007, URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html.
- *Lettre au diocèse de Rome sur le devoir urgent de la formation des nouvelles générations*, 21 jan. 2008, URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/letters/2008/documents/ts/hf_ben-xvi_let_20080121_educazione.html.

- BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Caritas in veritate*, 29 juin 2009, URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html.
- *Lettre encyclique Deus caritas est*, 25 déc. 2005, URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html.
- *Lettre encyclique Spe Salvi*, 30 nov. 2007, URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html.
- *Message Urbi et Orbi*, 25 déc. 2012, URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20121225_urbi.html.
- CAPARROS, Ernest *et al.*, éd., *Code de droit canonique bilingue et annoté*, 4^e éd., Gratianus, Wilson & Lafleur, Montréal, 2018.
- Catéchisme de l'Église catholique*, Centurion – Cerf – Fleurus-Mame, Paris, 1998, URL : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM.
- Catéchisme Romain*, 1566.
- Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Editio Typica Latina, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1997.
- CLÉMENT VI, *Erreurs philosophiques de Nicolas d'Autrécourt*, 25 nov. 1347.
- COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et morale : quels critères pour discerner ?*, Nouvelle cité, Paris, 2009.
- COMMISSION INTERNATIONALE FRANCOPHONE POUR LES TRADUCTIONS ET LA LITURGIE, éd., *Célébrer la pénitence et la réconciliation : rituel*, Mame-Desclée, Paris, 2019.
- COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle : nouveau regard sur la loi naturelle*, Documents d'Église, Cerf, Paris, 2009, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_fr.html.
- CONCILE DE FLORENCE, *Bulle Exsultate Deo*, 22 nov. 1439.
- CONCILE DE TRENTE, *De sacramentis*, 3 mars 1547.
- *Décret sur la justification* De iustificatione, 13 jan. 1547.
- *Décret sur le péché originel* De peccato originali, 17 juin 1546.
- *Doctrine sur le sacrement de la pénitence* De sacramento paenitentiae, 25 nov. 1551.
- CONCILE DE VIENNE, *Constitution Fidei catholicae*, 6 mai 1312.
- CONCILE II D'ORANGE, 529.
- CONCILE VATICAN I, *Constitution dogmatique Dei Filius*, 24 avr. 1870.
- *Constitution dogmatique Pastor Aeternus*, 18 juill. 1870.
- CONCILE VATICAN II, *Constitution dogmatique sur l'Église Lumen gentium*, 21 nov. 1964, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html.
- *Constitution dogmatique sur la Révélation divine Dei Verbum*, 18 nov. 1965, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_fr.html.
- *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps Gaudium et spes*, 7 déc. 1965, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html.
- *Constitution sur la sainte liturgie Sacrosanctum Concilium*, 4 déc. 1963, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_fr.html.

- CONCILE VATICAN II, *Déclaration sur la liberté religieuse* Dignitatis humanae, 7 déc. 1965, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_fr.html.
- *Décret sur l'activité missionnaire de l'Église* Ad gentes, 7 déc. 1965, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_fr.html.
- *Décret sur l'apostolat des laïcs* Apostolicam actuositatem, 18 nov. 1965, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_fr.html.
- *Décret sur l'œcuménisme* Unitatis redintegratio, 21 nov. 1964, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_fr.html#_ftnref28.
- *Décret sur la formation des prêtres* Optatum totius, 28 oct. 1965, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatum-totius_fr.html.
- *Décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse* Perfectae caritatis, 28 oct. 1965, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_fr.html.
- *Décret sur le ministère et la vie des prêtres* Presbyterorum ordinis, 7 déc. 1965, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_fr.html.
- CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunione, comunità e disciplina ecclesiale*, 1^{er} jan. 1989.
- *Enchiridion CEI. Decreti, dichiarazioni, documenti pastorali per la chiesa italiana (1986-1990)*, vol. 4, Edizioni dehoniane, Bologna, 1991.
- *La verità vi farà liberi: catechismo degli adulti*, Catechismo della C.E.I. per la vita cristiana, n° 2, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1995.
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles*, 3 juin 2003, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_fr.html.
- *Déclaration* Mysterium ecclesiae sur la doctrine catholique concernant l'Église en vue de la protéger contre les erreurs d'aujourd'hui, 24 juin 1973, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_fr.html.
- *Déclaration* Persona humana sur certaines questions d'éthique sexuelle, 29 déc. 1975, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_fr.html.
- *Formule pour la profession de foi et serment de fidélité dans l'exercice d'une fonction au nom de l'Église*, 1^{er} juill. 1988, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19880701_professio-fidei_fr.html.
- *Instruction* Dignitas Personae sur certaines questions de bioéthique, 8 sept. 2008, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_fr.html.
- *Instruction* Donum veritatis sur la vocation ecclésiale du théologien, 24 mai 1990, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatum-totius_fr.html.
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction* Donum vitae sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation, 22 fév. 1987, URL : https://www.vatican.va/roman_c

- uria/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_fr.html.
- *Instruction Libertatis conscientia sur la liberté chrétienne et la libération*, 22 mars 1986, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_fr.html#_ftn10.
 - *Lettre Placuit Deo sur certains aspects du salut chrétien*, 22 fév. 2018, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_fr.html.
 - *Lettre Samaritanus bonus sur le soin des personnes en phases critiques et terminales de la vie*, 14 juill. 2020, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20200714_samaritanus-bonus_fr.html.
 - *Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, 24 nov. 2002, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_fr.html.
 - *Note doctrinale illustrant la formule conclusive de la « Professio fidei »*, 29 juin 1998, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1998_professio-fidei_fr.html.
 - *Note doctrinale sur certains aspects de l'évangélisation*, 3 déc. 2007, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071203_not-a-evangelizzazione_fr.html.
 - *Note sur la moralité de l'utilisation de certains vaccins anti-Covid-19*, 21 déc. 2020, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20201221_nota-vaccini-anticovid_fr.html.
- CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Bayard – Cerf – Fleurus-Mame, Paris, 2005, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_fr.html.
- DENZINGER, Heinrich, *Symboles et définitions de la foi catholique. Enchiridion symbolorum*, sous la dir. de Peter HÜNERMANN et Joseph HOFFMANN, Cerf, Paris, 1996.
- FRANÇOIS, *Audience générale*, 20 nov. 2013, URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2013/documents/papa-francesco_20131120_udienza-generale.html.
- *Exhortation apostolique Amoris laetitia*, 19 mars 2016, URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html.
 - *Exhortation apostolique Evangelii gaudium*, 24 nov. 2013, URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.
 - *Exhortation apostolique Gaudete et exsultate*, 19 mars 2018, URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html.
 - *Lettre apostolique Desiderio desideravi*, 29 juin 2022, URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html.
 - *Lettre apostolique Misericordia et misera en conclusion du Jubilé extraordinaire de la miséricorde*, 21 nov. 2016, URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20161120_misericordia-et-misera.html https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap-desiderio-desideravi.html.

FRANÇOIS, *Lettre encyclique Fratelli tutti*, 3 oct. 2020, URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.

— *Lettre encyclique Laudato si'*, 24 mai 2015, URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.

— *Lettre encyclique Lumen fidei*, 29 juin 2013, URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html.

— *Misericordiae Vultus, Bulle d'indiction du Jubilé extraordinaire de la miséricorde*, 11 avr. 2015, URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

Indiculus.

INNOCENT III, *Lettre Maiores Ecclesiae causas à l'archevêque Humbert d'Arles*, fin 1201.

JEAN XXIII, *Lettre encyclique Pacem in terris*, 11 avr. 1963, URL : https://www.vatican.va/content/john-xxiii/fr/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html.

JEAN-PAUL II, *Audience générale*, 17 août 1983, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1983/documents/hf_jp-ii_aud_19830817.html.

— *Audience générale*, 20 juill. 1983, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1983/documents/hf_jp-ii_aud_19830720.html.

— *Audience générale*, 28 mai 1986, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1986/documents/hf_jp-ii_aud_19860528.html.

— *Constitution apostolique Sacrae disciplinae leges*, 25 jan. 1983, URL : <https://www.droitcanonique.fr/sources-droit/dcmodel-autresource-7-7>.

— *Discorso ai partecipanti ad un convegno sul pensiero del Fondatore dell'“Opus Dei”*, 14 oct. 1993, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/october/documents/hf_jp-ii_spe_19931014_convegno-opus-dei.html.

— *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Plenaria della Congregazione per la Dottrina della Fede*, 24 nov. 1995, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1995/november/documents/hf_jp-ii_spe_19951124_cong-fede.html.

— *Exhortation apostolique post-synodale Christifideles Laici*, 30 déc. 1988, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html.

— *Exhortation apostolique post-synodale Pastores dabo vobis*, 25 mars 1992, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.

— *Exhortation apostolique post-synodale Reconciliatio et Paenitentia*, 2 déc. 1984, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html.

— *Homélie pour la canonisation de Josemaría Escrivá de Balaguer*, 6 oct. 2002, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/homilies/2002/documents/hf_jp-ii_hom_20021006_escriva.html.

— *Insegnamenti di Giovanni Paolo II (gennaio-giugno 1983)*, vol. VI-2, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1983.

— *Insegnamenti di Giovanni Paolo II (gennaio-giugno 1986)*, vol. IX-1, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1987.

— *Insegnamenti di Giovanni Paolo II (luglio-dicembre 1993)*, vol. XVI-2, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1995.

- JEAN-PAUL II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II (luglio-dicembre 1995)*, vol. XVIII-2, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1998.
- *Insegnamenti di Giovanni Paolo II (luglio-dicembre 2002)*, vol. XXV-2, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2003.
- *La théologie du corps : l'amour humain dans le plan divin*, sous la dir. d'Yves SEMEN, Cerf, Paris, 2014.
- *Lettre apostolique Dies Domini*, 31 mai 1998, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1998/documents/hf_jp-ii_apl_05071998_dies-domini.html.
- *Lettre apostolique Novo millennio ineunte*, 6 jan. 2001, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html.
- *Lettre Dominicae Cenaе*, 24 fév. 1980, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/letters/1980/documents/hf_jp-ii_let_19800224_dominicae-cenaе.html.
- *Lettre encyclique Centesimus annus*, 1^{er} mai 1991, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.
- *Lettre encyclique Dives in Misericordia*, 30 nov. 1980, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html.
- *Lettre encyclique Dominum et vivificantem*, 18 mai 1986, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html.
- *Lettre encyclique Ecclesia de Eucharistia*, 17 avr. 2003, URL : https://www.vatican.va/holy_father/special_features/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_ecclesia_eucharistia_fr.html.
- *Lettre encyclique Evangelium vitæ*, 25 mars 1995, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.
- *Lettre encyclique Fides et ratio*, 14 sept. 1998, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.
- *Lettre encyclique Redemptoris Mater*, 25 mars 1987, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html.
- *Lettre encyclique Redemptoris missio*, 7 déc. 1990, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html.
- *Lettre encyclique Sollicitudo rei socialis*, 30 déc. 1987, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html.
- *Lettre encyclique Veritatis splendor*, 6 août 1993, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.
- *Motu Proprio Ad tuendam fidem*, 18 mai 1998.
- LÉON XIII, *Lettre encyclique Adiutricem populi*, 5 sept. 1895.
- *Lettre encyclique Diuturnum illud*, 29 juin 1881, URL : https://www.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_29061881_diuturnum.html.
- *Lettre encyclique Divinum illud munus*, 9 mai 1897.

- LÉON XIII, *Lettre encyclique* Immortale Dei, 1^{er} nov. 1885, URL : https://www.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html.
- *Lettre encyclique* Libertas præstantissimum, 20 juin 1888, URL : https://www.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html.
- *Lettre encyclique* Magnae Dei Matris, 8 sept. 1892.
- *Lettre encyclique* Octobri mense, 22 sept. 1891.
- *Lettre encyclique* Quod Apostolici muneris, 28 déc. 1878, URL : https://www.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_28121878_quod-apostolici-muneris.html.
- *Lettre encyclique* Rerum novarum, 15 mai 1891.
- PAUL VI, *Discorso al I Convegno internazionale degli Istituti Secolari*, 26 sept. 1970, URL : https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19700926_secular-institutes.html.
- *Exhortation apostolique* Signum magnum, 13 mai 1967.
- *Insegnamenti di Paolo VI (1970-1971)*, vol. VIII, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1970.
- *Lettre encyclique* Humanae vitae, 25 juill. 1968, URL : https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html.
- *Lettre encyclique* Mense maio, 29 avr. 1965.
- *Lettre encyclique* Octogesima adveniens, 14 mai 1971, URL : https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html.
- *Lettre encyclique* Populorum progressio, 26 mars 1967, URL : https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html.
- PENITENZIERIA APOSTOLICA, éd., *La festa del perdono con papa Francesco: sussidio per la confessione e le indulgenze*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2017.
- PIE IX, *Constitution apostolique* Ineffabilis Deus, 8 déc. 1854.
- *Syllabus*, 8 déc. 1864.
- PIE V, *Bulle* Ex omnibus afflictionibus, 1^{er} oct. 1567.
- PIE VI, *Constitution* Auctorem fidei, 28 août 1794.
- PIE X, *Lettre encyclique* Ad diem illum laetissimum, 2 fév. 1904, URL : https://www.vatican.va/content/pius-x/fr/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_02021904_ad-diem-illum-laetissimum.html.
- PIE XI, *Lettre apostolique* Infinita Dei misericordia, 29 mai 1924, URL : https://www.vatican.va/content/pius-xi/it/bulls/documents/hf_p-xi_bulls_19240529_dei-misericordia.html.
- *Lettre encyclique* Casti Connubii, 31 déc. 1930, URL : https://www.vatican.va/content/pius-xi/fr/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html.
- *Lettre encyclique* Mit brennender Sorge, 10 mars 1937.
- *Lettre encyclique* Quas primas, 11 déc. 1925, URL : https://www.vatican.va/content/pius-xi/fr/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.html.
- PIE XII, *Discours aux participants au congrès de la Fédération catholique mondiale de la jeunesse féminine*, 18 avr. 1952, URL : https://www.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1952/documents/hf_p-xii_spe_19520418_soyez-bienvenues.html.
- *Lettre encyclique* Haurietis aquas, 15 mai 1956.
- *Lettre encyclique* Humani generis, 15 août 1950, URL : https://www.vatican.va/content/pius-xii/fr/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html.

PIE XII, *Lettre encyclique* *Mystici corporis Christi*, 29 juin 1943, URL : https://www.vatican.va/content/pius-xii/fr/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html.

— *Lettre encyclique* *Summi Pontificatus*, 20 oct. 1939, URL : https://www.vatican.va/content/pius-xii/fr/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html.

— *Message-radio à l'occasion de la Journée de la famille*, 23 mars 1952, URL : https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1952/documents/hf_p-xii_spe_19520323_la-culla.html.

SAINT-OFFICE, *Erreurs des jansénistes. Décret du Saint-Office*, 7 déc. 1690.

— *Morale de situation. Instruction du Saint-Office*, 2 fév. 1956.

— *Propositions condamnées. Décret du Saint-Office*, 2 mars 1679.

Table des matières

Sommaire	ii
Table des abréviations	vii
Introduction pour la troisième édition	1
Introduction pour la quatrième édition	5
1 Nature, objet et sources de la théologie morale	7
1.1 La vie morale chrétienne	7
1.1.1 Fils de Dieu dans le Christ par le Saint-Esprit	7
1.1.2 Caractère sacramentel et ecclésial de la vie morale chrétienne	8
1.1.3 Morale chrétienne et morale humaine	10
1.2 La théologie morale, intelligence de la vie chrétienne	12
1.2.1 Objet et buts de la théologie morale	12
1.2.2 Le statut épistémologique de la théologie morale	13
1.2.3 Théologie morale et théologie dogmatique	17
1.3 Les sources de la théologie morale	18
1.3.1 La Révélation divine	18
1.3.1.1 Écriture Sainte et Tradition	18
1.3.1.2 Le Magistère de l'Église	19
1.3.1.3 Magistère et théologie	21
1.3.2 Le contenu de la Révélation et la compétence du Magistère en matière morale	22
1.3.2.1 Révélation, Magistère et morale	22
1.3.2.2 La « morale autonome »	23
1.3.2.3 Foi et morale	26
1.3.3 La raison naturelle, les sciences philosophiques et les sciences humaines	27
1.3.3.1 Raison humaine et théologie morale	27
1.3.3.2 Éthique philosophique et théologie morale	27
1.3.3.3 Utilisation des sciences humaines	28
I La vocation de l'homme à participer à la vie trinitaire dans le Christ	29
2 Choisis dans le Christ avant la fondation du monde : l'appel universel à la sainteté	31
2.1 Théologie dogmatique et théologie morale face à la question du sens de l'existence humaine	31
2.1.1 La doctrine dogmatique sur la fin ultime de la vie humaine	31
2.1.2 La considération morale de la fin ultime de l'existence humaine	32

2.2	Le bien de la vie humaine prise comme un tout dans l'expérience éthique naturelle	34
2.3	La sainteté, plénitude de la filiation divine du chrétien, comme fin ultime de la vie humaine	37
2.3.1	La sainteté dans l'enseignement biblique	38
2.3.1.1	Ancien Testament	38
2.3.1.2	Nouveau Testament	39
2.3.2	Le don divin de la sainteté initiale	39
2.3.3	L'accomplissement eschatologique de la sainteté chrétienne	40
2.3.3.1	La vie éternelle	40
2.3.3.2	Le Royaume de Dieu	41
2.3.3.3	La maison du Père	43
2.3.3.4	La pleine participation à la sainteté de Dieu	43
2.3.3.5	La sainteté comme bien ultime de la vie humaine	43
2.3.4	La sainteté morale	44
2.3.5	La doctrine ecclésiale sur l'appel universel à la sainteté	45
2.4	La suite du Christ comme fondement essentiel et original de la sainteté chrétienne	48
2.4.1	Le Christ comme « chemin, vérité et vie »	48
2.4.2	La suite du Christ en tant que vie selon les vertus chrétiennes jusqu'à la plénitude de la charité	49
3	La conduite morale comme réponse de l'homme à l'appel divin	53
3.1	Conduite morale et sainteté chrétienne	53
3.2	La coopération morale de l'homme au don de Dieu	54
3.3	L'aspect négatif de l'engagement moral : « Abandonner votre premier genre de vie et dépouiller le vieil homme »	55
3.3.1	Le combat contre le péché	55
3.3.2	La tiédeur comme non-réponse à la vocation chrétienne	56
3.3.3	Le combat contre la concupiscence	57
3.4	L'aspect positif de l'engagement moral : le renouveau dans l'Esprit et les moyens de sanctification	58
3.4.1	La croissance dans la sainteté	59
3.4.2	Les sacrements	62
3.4.3	La prière	64
3.4.4	La Croix	66
3.5	La Vierge Marie et la sanctification du chrétien	67
3.6	La dimension apostolique de la vocation chrétienne	68
4	La liberté des enfants de Dieu	71
4.1	Vue d'ensemble des thèmes de l'anthropologie morale chrétienne	71
4.2	Les dimensions du concept philosophique de liberté	73
4.2.1	La liberté de contrainte	73
4.2.2	La liberté de choix	74
4.2.3	La liberté en tant que valeur et tâche éthique	76
4.2.4	Liberté et amour	76
4.3	La liberté dans l'anthropologie chrétienne	77
4.3.1	La liberté comme don de Dieu dans une perspective historico-salvatrice . . .	77
4.3.2	« C'est pour que nous restions libres que le Christ nous a libérés »	78
4.4	Liberté transcendantale et option fondamentale	81

II	Le sujet appelé par Dieu : l'anthropologie morale	85
5	Tendances, sentiments et passions	87
5.1	La personne humaine en tant que sujet de désirs et de passions	87
5.1.1	Âme et corps	88
5.1.2	Nature et liberté	89
5.2	Le désir humain	91
5.2.1	La dimension ontologique du désir humain : les inclinations naturelles . . .	92
5.2.2	La phénoménologie du désir humain : les tendances	92
5.2.3	Classification des tendances	94
5.2.3.1	Les tendances de la vitalité	94
5.2.3.2	Les tendances du moi individuel	95
5.2.3.3	Les tendances transitives	96
5.2.4	Les tendances et la volonté	97
5.3	L'affectivité humaine : sentiments et passions	98
5.3.1	Phénoménologie des sentiments	99
5.3.2	Les passions	99
5.4	Les passions dans la vie morale	101
5.4.1	Le rôle des passions dans la vie morale	101
5.4.2	Les passions dans l'anthropologie chrétienne	102
5.4.3	L'éducation morale de l'affectivité	104
5.4.4	L'influence des sentiments et des passions sur la volonté	105
6	Nature, structure et évaluation de l'acte moral	107
6.1	Concept d'acte moral	107
6.1.1	Définition d'un acte volontaire	108
6.1.2	La tendance de la volonté vers la fin : le volontaire	109
6.1.3	Caractéristiques du volontaire	110
6.1.4	Actes volontaires élicites et actes volontaires impérés	111
6.2	Les différents types d'objets de la volonté	112
6.2.1	L'objet direct de la volonté	112
6.2.2	L'objet indirect de la volonté	113
6.3	La structure discursive de l'action volontaire	114
6.4	L'évaluation morale de l'action : les sources de la moralité	115
6.4.1	La doctrine ecclésiale sur les sources de la moralité	116
6.4.2	L'objet moral	118
6.4.2.1	Qu'est-ce que l'objet moral ?	118
6.4.2.2	Typologie morale de l'objet	120
6.4.3	La fin de l'agent ou <i>finis operantis</i>	121
6.4.3.1	Concept de fin (<i>finis operantis</i>)	121
6.4.3.2	Le rôle de la fin dans l'évaluation morale	123
6.4.4	Les circonstances	124
6.4.5	Approfondissement de la doctrine ecclésiale en référence au débat sur le proportionnalisme	125
6.5	La moralité des effets	127
6.5.1	Imputabilité morale des conséquences	127
6.5.2	L'acte à double effet	128
6.6	L'intégrité psychologique de l'action humaine et son imputabilité morale	129

6.6.1	Notion d'imputabilité morale	129
6.6.2	Circonstances relatives à la connaissance modifiant l'imputabilité morale	129
6.6.2.1	L'advertance et les types d'advertance	129
6.6.2.2	Principes moraux sur l'advertance	130
6.6.2.3	L'ignorance	131
6.6.3	Circonstances relatives au volontaire modifiant l'imputabilité morale	131
6.6.3.1	Action non volontaire, involontaire et volontaire mixte	131
6.6.3.2	Le consentement et les types de consentement	132
6.6.3.3	Principes moraux du consentement	132
6.6.4	Rapport des passions avec l'imputabilité morale	133
6.6.4.1	Les passions en général	133
6.6.4.2	Étude spéciale de la crainte	133
6.7	Les actes moraux méritoires	134
6.7.1	Le mérite dans la Sainte Écriture	134
6.7.2	Contenu du mérite	135
6.7.3	Conditions pour le mérite	136
7	Les vertus morales et les dons du Saint-Esprit	139
7.1	Les vertus dans la tradition théologico-morale catholique	139
7.1.1	Les origines dans la philosophie grecque	139
7.1.2	L'Écriture Sainte	139
7.1.3	Les Pères, le Magistère et les théologiens	141
7.2	Les vertus morales	142
7.2.1	Vertus intellectuelles et vertus morales	142
7.2.2	Définition de la vertu morale	143
7.2.3	La vertu morale comme habitus du bon choix	144
7.2.4	Le juste milieu de la vertu morale	145
7.2.5	La régulation du juste milieu par la raison droite	146
7.3	Le perfectionnement habituel du choix par les vertus morales	146
7.3.1	Les deux dimensions de la vertu morale	146
7.3.2	La dimension intentionnelle de la vertu : la prudence présuppose les vertus morales	148
7.3.3	La dimension élective de la vertu : les vertus morales présupposent la prudence	150
7.3.4	Les fins des vertus comme principes naturels de la raison pratique	151
7.4	L'organisme des vertus morales	152
7.4.1	La différenciation des vertus	152
7.4.2	La connexion des vertus	153
7.4.3	La formation des vertus	154
7.4.3.1	Croissance et diminution des habitus	154
7.4.3.2	Formation de la prudence	155
7.5	Vertus infuses, dons du Saint-Esprit et charismes	156
7.5.1	Existence des vertus infuses	156
7.5.2	Les dons du Saint-Esprit	158
7.5.3	Les charismes	159

III	Le chemin vers l'identification au Christ	161
8	La loi dans le contexte de la morale des vertus	163
8.1	Le dessein salvateur de Dieu dans le Christ et sa participation dans l'homme . . .	163
8.1.1	Le dessein salvateur originel de Dieu comme loi éternelle	163
8.1.2	La communication de la loi éternelle : de la loi morale naturelle aux vertus chrétiennes comme participation humaine la plus parfaite au plan de la sagesse divine	165
8.1.3	La loi morale naturelle dans la doctrine catholique	167
8.1.3.1	La loi morale naturelle dans l'Écriture Sainte	167
8.1.3.2	Le concept de loi morale naturelle	168
8.1.3.3	Universalité et immutabilité de la loi morale naturelle	170
8.1.4	Approfondissement philosophique sur la loi naturelle	171
8.1.4.1	La raison naturelle et les principes pratiques	172
8.1.4.2	Le premier principe de la raison pratique	173
8.1.4.3	Les fins vertueuses comme principes pratiques	173
8.1.4.4	Le développement de la connaissance morale et sa cohérence . . .	174
8.1.4.5	Premier principe de la raison pratique et premier principe de la loi morale naturelle	175
8.1.5	Les préceptes de la loi morale naturelle	176
8.2	La loi morale de l'Ancien Testament : alliance, don et promesse	177
8.2.1	L'Ancien Testament dans l'histoire du salut	177
8.2.2	L'éthique de la loi	179
8.2.3	L'éthique des prophètes	180
8.2.4	L'éthique sapientielle	181
8.2.4.1	Caractéristiques générales	181
8.2.4.2	Vertus et vices dans l'éthique sapientielle	183
8.2.5	La Loi Ancienne comme promulgation positive de la loi morale naturelle et promesse de la Loi nouvelle	185
8.3	La loi du Christ	186
8.3.1	La loi du Christ comme « lex gratiae »	186
8.3.2	Les vertus théologiques et les vertus morales infuses comme principes de la vie chrétienne	187
9	La loi civile et la loi ecclésiastique	191
9.1	La loi civile	191
9.1.1	L'attitude à l'égard de l'autorité et de la loi civile dans le Nouveau Testament	191
9.1.1.1	Les Évangiles	191
9.1.1.2	Les écrits apostoliques	192
9.1.2	Morale personnelle et morale politique	193
9.1.3	Valeur et finalité de la loi civile	195
9.1.3.1	Moralité et légalité	195
9.1.3.2	Finalité de la loi humaine	196
9.1.4	Le chrétien et la loi civile	197
9.1.4.1	Le caractère obligatoire de la loi civile	197
9.1.4.2	Les lois injustes	198
9.1.5	Les chrétiens et la politique	199
9.1.5.1	Le point de vue de la morale politique	199

9.1.5.2	Principes de la morale politique	200
9.1.5.3	Obligation et modalités de la participation politique	201
9.2	La loi ecclésiastique	202
9.2.1	Nature et portée de la loi ecclésiastique	203
9.2.1.1	La constitution divine de l'Église comme société visible	203
9.2.1.2	La constitution divine de l'Église comme sacrement universel du salut	204
9.2.1.3	Valeur morale de la loi ecclésiastique	204
9.2.2	L'obligation morale des lois ecclésiastiques	206
10	La conscience morale	209
10.1	Clarification terminologique	210
10.2	La doctrine chrétienne sur la conscience morale	211
10.2.1	La conscience dans l'Écriture Sainte	211
10.2.1.1	L'Ancien Testament	211
10.2.1.2	Nouveau Testament	211
10.2.2	Enseignements récents du Magistère ecclésiastique sur la conscience morale	213
10.2.2.1	Problèmes autour de la conscience	214
10.2.2.2	Nature de la conscience morale	215
10.2.2.3	La conscience erronée et la formation de la conscience	216
10.3	Place du traité sur la conscience dans la théologie morale fondamentale	216
10.3.1	Les deux traditions de l'enseignement moral catholique	216
10.3.2	Le rôle de la conscience morale dans l'éthique théologique de la vertu	219
10.4	Étude théologique systématique des problèmes du jugement moral	220
10.4.1	Conscience et science morale	221
10.4.2	Conscience morale, normes de comportement, exceptions	222
10.4.3	Conscience morale et situation	224
10.4.4	La vertu d'épikie	224
10.4.5	Conscience et obligation morale	226
10.5	Modalités de la conscience morale	227
10.5.1	Classification des états de conscience	227
10.5.2	Principes pour suivre la conscience	228
10.6	Conscience et sainteté	229
11	Le péché et la conversion	231
11.1	Le péché et la conversion dans l'Écriture Sainte	232
11.1.1	L'Ancien Testament	232
11.1.2	Les Évangiles synoptiques	233
11.1.3	Le corpus paulinien	233
11.1.4	Les écrits johanniques	234
11.1.5	La rémission des péchés	234
11.2	Principales étapes du développement de la doctrine ecclésiale sur le péché	235
11.2.1	Les Pères	235
11.2.2	Le Concile de Trente	236
11.2.3	Le Concile Vatican II	237
11.2.4	Autres documents du Magistère	237
11.3	Essence du péché	238
11.3.1	Définition	238
11.3.2	« Aversio a Deo » et « conversio ad creaturas »	239

11.3.3	Le seul véritable mal au sens absolu	240
11.4	Division des péchés	240
11.4.1	Péché mortel et véniel	240
11.4.1.1	Sens analogique du péché	240
11.4.1.2	Conditions pour le péché grave	241
11.4.1.3	Problèmes théologiques sur le péché mortel	242
11.4.2	Péchés intérieurs et extérieurs	244
11.4.3	Le péché social et le problème de la responsabilité collective	245
11.4.4	Autres divisions des péchés	246
11.5	Distinction spécifique et numérique des péchés	247
11.6	Cause du péché	248
11.6.1	Cause lointaine et prochaine	248
11.6.2	Les péchés et les vices capitaux	248
11.6.3	La tentation	249
11.6.3.1	Nature de la tentation	249
11.6.3.2	Types de tentation	249
11.6.3.3	Principes moraux	250
11.6.3.4	Occasion de péché	251
11.7	Effets du péché	251
11.8	La coopération au mal	252
11.8.1	Notion de coopération au mal	252
11.8.2	Principes moraux sur la coopération au mal	254
11.9	Conversion du péché	254
11.9.1	La miséricorde de Dieu	255
11.9.2	La « métánoia »	255
11.9.3	Les sacrements du pardon	256
11.10	Conversion, vie morale et combat ascétique	256
	Bibliographie	259
	Auteurs antiques	259
	Auteurs médiévaux	260
	Auteurs modernes	261
	Études	262
	Magistère	275
	Table des matières	283